UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 04051 8623

JOHN M. KELLY LIBRARY

Donated by
The Redemptorists of
the Toronto Province
from the Library Collection of
Holy Redeemer College, Windsor

University of
St. Michael's College, Toronto

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY

C O N T E N T S

Zahn, Theodor von

1. Die Anbetung Jesu im Zeitalter der Apostel (1910)
2. Constantin der Grosse und die Kirche (1876)
3. Das Evangelium des Johannes unter den Händen seiner neuesten Kritiker (1911)
4. Die Geschichte des Sonntags (1878)
5. Sclaverei und Christentum in der alten Welt, (1879)
6. Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum (1895)

Schneid, Dr. M

Die Körperlehre des Johannes Duns Skotus (1879)

Harnack, Adolf von

Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der Antiochenischen Bischöfe bis Tyrannus (1878)

Weiss, D. Bernhard

Das Evangelium und die Evangelien (1894)

Die Anbetung Jesu

im Zeitalter der Apostel

von

D. Theodor Zahn.

Fünfte Auflage.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
1910.

TRANSFERRED
THE REDEMPTORISTS
HOLY REDEEMER COLLEGE
WINDSOR, ONTARIO
N9G 1V8

Alle Rechte vorbehalten.

Vorwort.

Aus dem Kreise der Laien, welche durch die jüngst ans Licht der Öffentlichkeit getretene Glaubensverschiedenheit innerhalb der evangelisch-lutherischen Geistlichkeit Bayerns sich beunruhigt fühlen, wurde mir neuerdings der Wunsch ausgesprochen, daß der im Jahre 1885 in Stuttgart gehaltene Vortrag über „Die Anbetung Jesu im Zeitalter der Apostel" noch einmal in einem Sonderdruck veröffentlicht werden möge, nachdem der erste Druck schon dreimal in den einander folgenden Auflagen der „Skizzen aus dem Leben der alten Kirche" (1893, 1898, 1908) wiederholt worden ist. Während ich dem gleichen Ansinnen, das schon früher mehrmals ohne besondere Veranlassung durch Tagesereignisse an mich gestellt wurde, bisher keine Folge gab, glaubte ich es diesmal tun zu sollen, schon um nicht durch meine Ablehnung dem Irrtum Vorschub zu leisten, daß die einfachen Tatsachen und Wahrheiten, die der Vortrag in helleres Licht zu setzen bemüht war, heute weniger zeitgemäß seien, als vor 25 oder vor 100 oder vor 1800 Jahren. Wie notwendig ihre Beherzigung heute unter uns ist, zeigt besonders deutlich die Antwort, welche vor einigen Wochen zwei Nürnberger Geistliche auf ein „Amtsbrüderliches Schreiben" des Präsidenten unseres Oberkonsistoriums an die lutherischen Pfarrer Bayerns gegeben

und alsbald durch die Tagespresse verbreitet haben. Gegenüber der Betonung der Anbetung Jesu als eines Kriteriums für die Beurteilung der unter den berufenen Predigern des Evangeliums vorhandenen religiösen Differenzen werden als die von Jesus selbst angegebenen Kennzeichen wahrer Jüngerschaft genannt: 1. die ohne Selbstverleugnung nicht mögliche Nachfolge Jesu, 2. die Erfüllung des gebietenden Willens Gottes, 3. die gegenseitige Liebe der Jünger Jesu unter einander. Fügen wir zu den bekannten Worten Jesu, welchen diese Kennzeichen echter Jüngerschaft entnommen sind (Matth. 7, 21; 16, 24; Joh. 13, 35), etwa noch die ebenso bekannte Forderung der Feindesliebe und die Lehre des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter, daß wir auch dem, welcher weder der Abstammung noch dem Religionsbekenntnis nach unser Bruder ist, barmherzige Liebe beweisen sollen, so könnten wir diese herrlichen Worte unseres Herrn und Meisters vielleicht als einen kurzen Abriß seiner Sittenlehre gelten lassen, aber nimmermehr doch als eine Beschreibung der Religion, deren treue Bewahrung, aufrichtige Betätigung und allseitige Verbreitung Jesus seinen ersten Jüngern und damit seiner Gemeinde aller Zeiten anbefohlen hat. Alles dies ist ja Gesetz und nicht Evangelium, ist Gebot Jesu an seine Jünger und nicht die frohe Botschaft von der in der Person Jesu erschienenen, in Wort und Tat von ihm bezeugten, rettenden Gnade Gottes, durch deren gläubige Annahme sie seine Jünger geworden sind, und deren Verkündigung in aller Welt ihr Beruf sein sollte. Gewiß sind auch die Gebote Jesu, „das Gesetz Christi", wie Paulus sie zusammenfassend nennt (Gal. 6, 2), uns heilig. Aber wie hat doch Jesus dieses Gesetz gelehrt? Er hat einerseits, wie in der Bergpredigt und so vielen anderen uns überlieferten Reden, die sittlichen Forderungen an seine Jüngerschaft als die richtige Auslegung des bereits im Alten Testament

ausgesprochenen Willens seines himmlischen Vaters erwiesen, und er hat dies mit so überzeugender Kraft getan, daß auch der aufrichtige Jude, der keineswegs gesonnen war, sein Jünger zu werden, kaum etwas dagegen einzuwenden hatte und noch heute einzuwenden hat. Andrerseits aber hat Jesus auch keinen Zweifel darüber gelassen, daß die Erfüllung dieses Gesetzes, die er meint und seinen Jüngern zur Pflicht macht, das eigentümliche Verhältnis zu seiner Person und das durch ihn vermittelte eigenartige Verhältnis zu Gott zur Voraussetzung hat, welches die Jünger Jesu von dem frommen Juden, dem asketisch denkenden und lebenden Buddhisten und dem human gesinnten Mohammedaner unterscheidet. Es ist niederschlagend zu sehen, daß christliche Theologen Stellen wie Matth. 7, 21 ohne Rücksicht auf Matth. 7, 23, oder Joh. 13, 35 ohne Rückblick auf Joh. 13, 34, oder Matth. 16, 24 ohne Vergleichung mit Matth. 10, 32—39 zur Grundlage ihres Urteils über das, was das Wesen des Christentums sei, machen und zur Rechtfertigung ihrer eigenen Stellung als Lehrer der christlichen Gemeinde anführen mögen. Sollten das wirklich „die Anfänge eines neuen Bibelverständnisses" sein, welche uns „eine hundertjährige Arbeit forschender Theologie" geschenkt hat? Ich sollte meinen, diese Beiseiteschiebung der wesentlichsten Merkmale christlicher Denkweise erinnere mehr an die Zeit vor 100 Jahren, da ein H. G. E. Paulus das Neue Testament „im Geist seiner Zeit" auslegte und auf Kirche und Schule auch in unseren Landen mächtig wirkte, als an die theologische Arbeit des seither verflossenen Jahrhunderts.

Solange unsere Gemeinden nicht auf den Namen evangelischer Gemeinden verzichten, können sie sich nicht abspeisen lassen mit einer Moral, welche sich auf einzelne, willkürlich herausgegriffene Aussprüche Jesu stützt, und mit einigen mehr-

deutigen Reminiſzenzen an die kirchliche Lehrüberlieferung, ſondern müſſen ſich nähren an dem alten und ewig jungen Evangelium ſelbſt. Wo aber dieſes unverkürzt gepredigt wird und in heilsbegierigen Herzen Glauben findet, wird allemal auch Anbetung des auferſtandenen und erhöhten Erlöſers der Widerhall des gehörten und geglaubten Evangeliums ſein.

Der Text des nachſtehenden Vortrags iſt, abgeſehen von etwa zehn Worten, ohne Änderung aus der 3. Auflage der Skizzen S. 271—308 abgedruckt; die dazu gehörigen, dort im Anhang S. 385—388 gedruckten Anmerkungen ſind nur teilweiſe und in verkürzter Form unter den Text geſetzt.

Erlangen, den 8. Mai 1910.

D. **Theodor Zahn.**

Unter den weltgeschichtlich großen Religionen, von deren Ursprung und Entwicklung wir eine mehr oder weniger deutliche Kunde besitzen, ist das Christentum die einzige, welche von Anfang an in der Anbetung ihres „Stifters" den bezeichnenden Ausdruck ihres Wesens gefunden hat.

Wenn man von einem menschlichen Stifter des Judentums reden dürfte und Moses oder Abraham dafür gelten ließe, so bedürfte es auch nicht erst des Beweises, daß das jüdische Volk in keiner Periode seines langen Lebens die Versuchung gehabt hat, diese großen Gestalten seiner Urzeit als göttliche Wesen zu verehren und anzubeten. Nicht gegen solche Menschenvergötterung, sondern gegen den Götterglauben und Götzendienst der Heiden, in deren Mitte Israel wohnte, war die Mahnung gerichtet: „Höre, Israel, der Herr unser Gott ist ein einiger Herr". Dies Wort wurde erst recht das Grundbekenntnis des Judentums, als ein Teil des Volks sich zu Jesus als dem Messias bekannte und den Gekreuzigten als den im Himmel thronenden Herrn anbetete. Das war einer der schwersten Vorwürfe gegen diese Ketzer des Judentums, daß sie zwei Herrschergewalten im Himmel bekannten. Einer ihrer heftigsten Gegner, der Rabbi Akiba, soll mit dem Worte „Einer" sein Leben als Märtyrer des Judentums ausgehaucht haben.

Auch das Bekenntnis des Islam zu dem einen Gott und Mohammed als seinem Propheten war zunächst gegen die heid-

nische Vielgötterei gerichtet; aber es verhielt sich auch von Anfang an abwehrend gegen die angebliche Menschenvergötterung der Christen. Als im Laufe des Mittelalters die Berührungen der christlichen Völker mit der mohammedanischen und der jüdischen Kultur aufgehört hatten, nur feindliche zu sein, gewöhnte man sich daran, von sehr verschiedenen Standpunkten aus und mit sehr verschiedenem Erfolg Judentum, Christentum und Islam als die drei monotheistischen Religionen zusammenzustellen, auf welchen die Kulturentwicklung der Welt beruhe. Noch Lessing in seinem Nathan knüpfte an diese mittelalterliche Tradition an.

Erst im letzten Jahrhundert ist der Buddhismus in den Gesichtskreis der allgemeinen Bildung Europas gerückt worden. Der fremde Gast aus Indien hat sich hier einer auffallend sympathischen Aufnahme zu erfreuen gehabt, und zwar nicht nur in solchen Kreisen, deren philosophisches Denken zu einer mit dem Buddhismus verwandten Weltanschauung geführt hatte. Man hat den Buddhismus mit dem Christentum und dem Islam zusammengestellt als eine der Religionen, welche ihre Lebenskraft dadurch beweisen, daß sie Mission treiben; und an Erfolg, soweit er in der Zahl seiner Bekenner sich darstellt, übertrifft der Buddhismus auch unseren Glauben. Man hat neuerdings einen beträchtlichen Teil unserer evangelischen Geschichte für eine Nachbildung der Legenden von Buddha ausgegeben. Aber auch wenn man sich von solchen Abenteuerlichkeiten abwendet, drängen sich der oberflächlichen Betrachtung bedeutsame Züge der Ähnlichkeit auf. Hier wie dort an der Spitze einer durch Jahrtausende hindurchgehenden religiösen Bewegung die erhabene Gestalt eines erleuchteten Mannes, welcher im Gegensatz zu einer erstarrten Nationalreligion der göttlichen Wahrheit unmittelbar gewiß geworden ist und diese

durch das sanfte Mittel des Worts seinen Jüngern und durch sie den Völkern mitteilt. Hier wie dort die Botschaft von einer Erlösung, zu welcher alle gelangen können. Hier wie dort die Ähnlichkeit mit dem Stifter das Ziel des religiösen und sittlichen Strebens aller seiner Bekenner. Und doch zeigt das Christentum seinen unterscheidenden Charakter in Vergleichung wohl mit keiner anderen der genannten Religionen so deutlich, als im Vergleich mit dem Buddhismus. Ein neuerer Darsteller des Buddhismus sagt: Die buddhistische Lehre könnte in allem wesentlichen das sein, was sie in der Tat ist, auch wenn man sich den Begriff des Buddha aus ihr fortdächte. Was wäre aber eine christliche Lehre ohne Christus? Derselbe Gelehrte sagt: „Buddha ist in das Nirwana eingegangen; wollten seine Gläubigen zu ihm rufen, er könnte sie nicht hören. Darum ist der (echte) Buddhismus eine Religion ohne Gebet." Die Christen waren von Anfang an Anbeter Christi. Mit dieser Behauptung bin ich bei meinem Gegenstand angelangt.

Im Jahre 112 u. Z. hatte Plinius, ein feingebildeter römischer Beamter, als Statthalter einer kleinasiatischen Provinz seinem Kaiser Trajan über gerichtliche Verhöre zu berichten, welche er mit zahlreichen Christen seines Verwaltungsbezirkes angestellt hatte. Es fanden sich darunter solche, welche bezeugten, daß sie allerdings Christen gewesen seien, sich aber seit längerer oder kürzerer Zeit vom Glauben und Gottesdienst der Christen losgesagt haben. Diese bekannten unter anderem, daß sie ehedem, da sie noch Glieder der Christengemeinde waren, die Gewohnheit gehabt hätten, an einem regelmäßig wiederkehrenden Tage in der Frühe des Morgens sich zu versammeln, um Christo, als ob er ein Gott wäre, oder Christo als einer Art von Gott ein Loblied mit ein-

ander zu singen. So lautet nach dem Bericht des heidnischen Richters die Aussage nicht der Christen, sondern der Renegaten des Christentums, über die Stelle, welche Christus im christlichen Gottesdienst jener Zeit einnahm. Christus der Quasi-Gott, den die Gemeinde in den Liedern und Gebeten ihres Gottesdienstes feiert und anredet, als ob er Gott wäre: so lautet heutzutage das Bekenntnis vieler, welche doch auf ihre Zugehörigkeit zur Gemeinde und auf den Zusammenhang ihres Glaubens mit dem ursprünglichen Christentum ein großes Gewicht legen. Geschichtliche Irrungen können dabei nicht ausbleiben. Es ist charakteristisch, daß einer unserer Modernen kürzlich es fertig gebracht hat, jene Bezeichnung Christi als Quasi-Gott, welche der Heide Plinius den abfallenden Christen in den Mund legt, als zutreffenden Ausdruck des christlichen Gemeinglaubens in nachapostolischer Zeit auszugeben. Wäre das richtig, so hätte man anzunehmen, aber auch zu beweisen, daß erst im Verlauf des zweiten oder gar des dritten Jahrhunderts aus dem Quasi-Gott Christus ein wahrer Gott und aus dem lobpreisenden Gesang der Gemeinde auf ihren erhabenen Stifter eine wirkliche Anbetung Jesu, ein Anrufen seiner Hilfe und Gnade geworden wäre. Man müßte ferner beweisen, daß die Gemeinde der ersten Zeit entweder gleichfalls Jesum nur als Quasi-Gott verehrt und gepriesen habe, oder daß sie selbst dies noch nicht gewagt habe. Dann könnten wir von Stufe zu Stufe die Entwicklung verfolgen, durch welche aus dem frommen und demütigen Mann von Nazareth der angebetete Gott und Herr der Christenheit geworden wäre. Aller alles Zeugnis der Geschichte widerspricht dem. Jesus ist von den Gläubigen unter seinen Zeitgenossen angebetet worden. Die, welche ihm ins Auge gesehen und aus seinem Munde das Wort der Lehre gehört hatten, haben ihn, seitdem sie solches

nicht mehr zu sehen und zu hören bekamen, in der Gewißheit angerufen, daß er sie höre und die Macht besitze, ihnen zu helfen. Eben darin liegt der Beweis dafür, daß, wo immer während des zweiten und dritten Jahrhunderts bei Heiden- und Judenchristen eine niedrigere Anschauung von der Person Christi sich zeigt, als in den Schriften des Neuen Testaments, das nicht Reste des ursprünglichen Gemeinglaubens sind, sondern Folgen desselben Unvermögens, sich auf der Höhe der apostolischen Anschauung zu erhalten, welches sich an so vielen anderen Punkten der Lehre und des Lebens zu derselben Zeit zeigt.

Ich möchte zunächst die Tatsache der Anbetung Jesu in der apostolischen Kirche feststellen und sodann die Frage zu beantworten suchen, was diese Tatsache voraussetze, oder wie sie sich erkläre.

I.

Es waren seit dem Tode Jesu 27 Jahre verflossen, als Paulus seinen ersten Brief an die Korinther schrieb. An manchen Stellen dieses Briefes sah der Apostel sich veranlaßt, jener Gemeinde zum Bewußtsein zu bringen, daß sie durch ihr anmaßliches Urteilen und ihr eigenwilliges Verfahren nicht nur ihre eigene Einheit, sondern auch ihren Zusammenhang mit ihm, ihrem geistlichen Vater, und mit der ganzen Christenheit aufs höchste gefährde. In diesem Interesse erinnert er die Korinther gleich in der Grußüberschrift daran, daß sie das, was sie sind, nicht für sich allein, sondern nur in ihrem Zusammenhang mit der ganzen Christenheit auf Erden seien. Das meint er, wenn er sie anredet als „berufene Heilige samt allen, die den Namen unseres Herrn Jesu Christi anrufen an allen ihren und auch unseren Orten". Dies also war das

Kennzeichen aller Christen, das Einheitsband der räumlich getrennten Gemeinden: die Anbetung Jesu. Es bedarf kaum der Erinnerung, daß wir dies nicht so zu verstehen haben, als ob in der damaligen Christenheit die Anrufung Gottes, des Vaters Jesu und der Christen, verstummt oder auch nur zurückgetreten wäre hinter der Anrufung Jesu. Alle Schriften des Neuen Testamentes zeugen ja von der Innigkeit und Unablässigkeit des Betens der Kinder Gottes zu ihrem himmlischen Vater. Das Vaterunser ist nicht vergessen worden, und man hat dies Gebet nicht darum gering geachtet, weil auch ein Jude es beten konnte. Im Kultus wie im Leben der apostolischen Christenheit kam eben nicht nur und nicht zunächst der Gegensatz zu anderen Religionsgemeinden zum Ausdruck. Haben doch die Apostel in Jerusalem auch noch am Gottesdienst Israels teilgenommen und zu den üblichen Gebetsstunden den Tempel besucht, um mit ihrem Volk und für ihr Volk zum Gott ihrer Väter zu beten [1]). Aber wie der Glaube, so das Gebet. Neben dem Allgemeinen, was die Christen noch mit dem jüdischen Volk verband, mußte auch im Kultus das Besondere ihrer Gotteserkenntnis zu unzweideutigem Ausdruck kommen. Das geschah in der Anbetung Jesu; diese schied sie von allen übrigen Anbetern des einen Gottes, diese verband sie unter einander. Wie groß und mannigfaltig die Gegensätze sein mochten, welche innerhalb der einzelnen Gemeinden und zwischen den großen Gruppen unter sich gleichartiger Gemeinden bestanden, ihre

---

[1]) Vgl. Apostelgesch. 3, 1. Auch als Christ und Apostel beteiligt sich Paulus im Tempel wie außerhalb des Tempels an dem Gebet Israels um die Erfüllung der diesem Volk gegebenen Verheißungen Apostelgesch. 22, 17; 26, 7. Bis zu seinem Tode soll nach einem alten Bericht Jakobus, der Bruder des Herrn, unablässig im Tempel für sein Volk um Vergebung der Sünden gebetet haben.

Einheit in diesem Punkte war eine so zweifellose Tatsache, daß „Anrufer des Namens Jesu“ eine sofort verständliche Benennung der gesamten Christenheit war, und zwar eine passende Benennung da, wo es galt, an das Wesentliche zu erinnern, worin jedes Glied der weit zerstreuten Genossenschaft mit den übrigen einig bleiben muß, wenn es seinen christlichen Charakter bewahren will.

Der bedeutendste der Gegensätze, welche die Einheit der damaligen Christenheit gefährdeten, ein Gegensatz, welcher schon damals mehr als einmal zu bitterem Streit geführt hatte, war der zwischen den jüdischen Christen, welche in Palästina in ziemlich dichten Massen beisammensaßen und ihr christliches Leben in den Formen jüdischer Frömmigkeit, in den Ordnungen des mosaischen Gesetzes führten, und den vorwiegend aus Heiden bestehenden Gemeinden, welche Paulus mit seinen Gehilfen gesammelt und dann in ihrer Unabhängigkeit von den jüdischen Lebensformen verteidigt hatte. Aber gerade auch diesem Gegensatz gegenüber betont Paulus die Einheit der Christen, welche in der Anbetung Jesu ihren Ausdruck findet. An die Gemeinde zu Rom, für welche dieser Gegensatz von besonderer Wichtigkeit war, schreibt er: „Es ist hier (unter den Bekennern Christi) kein Unterschied zwischen Jude und Grieche; denn ein und derselbe ist ein Herr ihrer aller, reich über alle, die ihn anrufen“ (Röm. 10, 12). Eben hier zeigt sich auch, wie ernstlich das Wort von der Anrufung Jesu gemeint war; denn unmittelbar darauf führt der Apostel zur Bestätigung der Wichtigkeit gerade solcher Anrufung ein Wort des Propheten Joel an, worin von der letzten Zeit geweissagt war: „Es soll geschehen, wer des Herrn Namen anrufen wird, der soll errettet werden“. Paulus wußte so gut wie wir, daß der Prophet dort nicht von Jesus, dem Herrn der Christenheit, oder von

dem Meſſias, auf welchen Israel hoffte, geredet hatte, ſondern von dem Gott Israels, deſſen Eigenname Jahveh (Jehovah) in der griechiſchen Überſetzung des Alten Teſtaments durch „Herr“ wiedergegeben war. Aber die Weisſagung des Propheten ſieht er ſich erfüllen in der Anrufung Jeſu von ſeiten ſeiner Gläubigen; dieſe iſt ſo notwendig und ſo wirkſam, wie die von Geſetz und Propheten geforderte Anbetung Jahveh's, ja ſie iſt mit ihr identiſch. Der chriſtgläubige Jude Paulus weiß, daß, wenn er Jeſum im Glauben anbetet, er damit im Geiſt und in der Wahrheit die Bedingung des Heils erfüllt, welche der Gott ſeiner Väter allen geſtellt hat, die errettet ſein wollen. Ihrer religiöſen Bedeutung nach unverkürzt und unverändert iſt die altteſtamentliche Anbetung Jahveh's übergegangen in die Anbetung Jeſu; und dies Ziel zu erreichen ſowohl bei denen, welche längſt den einen Gott der Offenbarung verehrten, als bei denen, welche in heidniſcher Unkenntnis desſelben lebten, iſt, wie Paulus dort weiter ausführt, der Endzweck der Sendung von Friedensboten durch alle Lande. Wo immer dieſe Boten ihren Auftrag mit Erfolg ausrichten, wo das von ihnen gepredigte Evangelium in Menſchenherzen Glauben findet, da kommt es nicht nur zu dem Bekenntnis, daß der auferſtandene Jeſus der Herr ſei, ſondern auch zur Anbetung desſelben. In dieſer Hinſicht gab es unter den Chriſten jener Zeit keinen anderen Unterſchied als den, welcher beſtehen wird, ſo lange Menſchen von Fleiſch und Blut ihre Kniee zum Gebet beugen; ich meine den Unterſchied, auf welchen auch Paulus einmal (2 Tim. 2, 22) hinweiſt, zwiſchen ſolchen, welche den Herrn aus reinem d. h. aufrichtigem Herzen anrufen, und den Heuchlern, welche mit den Lippen ihm nahen, während ihr Herz ferne von ihm iſt. Aber dieſer Unterſchied entzieht ſich beinahe völlig der menſchlichen Erkenntnis und der geſchichtlichen Betrachtung. Zweifellos da-

gegen ergibt sich aus den angeführten Zeugnissen des Paulus, daß noch nicht dreißig Jahre nach dem Tode Jesu die älteren Apostel und die Brüder Jesu so gut wie der nachgeborene Heidenapostel, die Hunderte von jüdischen Christen, welche Jesum vor und nach seiner Auferstehung mit leiblichen Augen gesehen hatten, und die Tausende aus Israel, welche sich ihnen angeschlossen hatten [2]), ebensowohl wie die Heidenchristen in Ephesus und Korinth Anbeter Jesu waren, wie sie vordem Anbeter des Gottes Israels oder Anbeter der stummen Götzen gewesen waren. Was aber damals das allgemein Christliche, das über alle innerkirchlichen Gegensätze Hinausliegende war, das kann nicht erst kürzlich hier oder dort aufgekommen sein, das reicht vielmehr zurück in die gemeinsame Wurzel des damals schon weit verzweigten Baumes der Christenheit. Es ist auch innerhalb der 20—30 Jahre seit der Geburt der Kirche kein epochemachendes Ereignis, keine dem Ganzen sich mitteilende Entwicklung denkbar, welche die allgemeine Anbetung Jesu erst zur Folge gehabt hätte. Paulus konnte nicht so reden, wie wir ihn reden hörten, wenn er nicht schon damals, als er aus einem Verfolger ein Bekenner Jesu wurde, die Jünger in Damaskus und die Apostel in Jerusalem als Anbeter Jesu kennen gelernt hatte. Es besteht also kein Grund zu dem Verdacht, daß die Apostelgeschichte die Sprache einer späteren Zeit in die ersten Jahre der Kirche zurücktrage, wenn sie schon zur Zeit der Bekehrung des Paulus den Christen Ananias und die Juden zu Damaskus die Christen als die Anrufer des Namens Jesu bezeichnen läßt, oder wenn sie den sterbenden Stephanus für sich selbst und für seine Mörder zu Jesus beten läßt, ganz ähnlich, wie Jesus selbst am Kreuz zu seinem Vater

---

[2]) 1 Kor. 15, 6; Apostelgesch. 21, 20; Röm. 11, 1—6.

gebetet hatte: „Herr Jesu, nimm meinen Geist auf!“ „Herr behalte ihnen ihre Sünde nicht!“ [3]) Ja schon am Pfingstfest hat Petrus jenes Wort des Joel: „Wer den Namen des Herrn anrufen wird, der soll selig werden,“ offenbar in demselben Sinne wie später Paulus angeführt; denn die Rede, welche an diesen prophetischen Text sich anschließt, läuft darauf hinaus, daß Jesus von Nazareth, der wundertätige Mann, welchen die Juden umgebracht, durch seine Auferstehung und Erhöhung zu einem Christ und Herrn gemacht worden sei. Jesus also ist jetzt der Herr, in dessen gläubiger Anrufung das Heil für alle Glieder des schwer verschuldeten Volkes liegt.

Das „Kyrie eleis“ unserer Kirchenlieder ist so alt wie die Kirche selbst. Wir sehen auch: die Anbetung Jesu war nicht eine lobpreisende Verherrlichung des dahingeschiedenen Meisters, nicht ein überschwänglicher Ausdruck der Verehrung und Begeisterung für ihn. Sie läßt sich auch nicht vergleichen mit der Heiligenverehrung einer späteren Zeit, zu deren Rechtfertigung man dann künstliche Unterscheidungen ersinnen mußte, sondern es ist eine bewußte Übertragung der Anbetung, welche Gott gebührt, auf Jesum, und es ist ein ernstliches Beten um die Güter, welche Gott allein geben kann. Nicht mehr in Abrahams Schoß tragen die Engel die Seele des Frommen, sondern Jesus, der im Himmel lebende, ist es, der sie empfängt und in seines Vaters Haus einführt. Wie er schon auf Erden die Vollmacht ausgeübt hat, den Menschen ihre Sünden zu erlassen, so übt er dieselbe nach dem Glauben des ersten christlichen Märtyrers (Apostelgesch. 7, 60) jetzt erst recht vom Himmel her aus,

---

[3]) Apostelgesch. 7, 59 f.; 9, 14. 21; 22, 16. Zweifelhaft mag sein, ob Apostelgesch. 1, 24; 8, 24 Gott oder Jesus als der angebetete Herr gemeint ist.

aber nun nicht mehr wie ein beauftragter Knecht Gottes, sondern als ein Herr, auf dessen persönliche Huld und Gnade es ankommt. Er ist nicht nur der Verkündiger und Vermittler der Gnade Gottes, sondern seine eigene Gnade ist es, deren Wirkung auf die Seinigen die Apostel zu Anfang und Schluß ihrer Briefe den Gemeinden anwünschen. Sein persönliches Erbarmen zu erfahren bekommen, heißt in den Gnadenstand versetzt werden, dessen die Christen sich erfreuen. Sein Erbarmen bedingt die diesseitige nnd die jenseitige Seligkeit der einzelnen [4]). Es ist doch nur eine Ausführung der überall im N. Testament sich findenden Vorstellung von der Vermittlung aller Gnade Gottes durch den zu Gott erhöhten Jesus, wenn der Hebräerbrief Jesus als den Hohenpriester beschreibt, welcher auf Grund der hinter ihm liegenden eigenen Lebenserfahrung mit den Christen in ihren mannigfaltigen Lagen der Schwachheit und Hilfsbedürftigkeit Mitleid haben kann und wirklich hat. Wenn derselbe Verfasser daraufhin auffordert, dem Throne Gottes als einem Thron der Gnade zuversichtlich zu nahen, was ja nicht anders als im Gebet geschehen kann, so ist dies Gebet nicht nur ein Anrufen des weltregierenden Gottes, sondern auch ein Appell an das mitleidige Herz des Hohenpriesters und Throngenossen Gottes. Jesus hat eben nicht nur eine allgemeine Beziehung zu dem Ganzen seiner Gemeinde, sondern zu jedem einzelnen, der ihn anruft; und in bezug auf sie alle, wie zerstreut sie wohnen, wie mannigfaltig und zahllos ihre Bedürfnisse sein mögen, ist er ebenso reich, wie sie ohne ihn arm wären. Auch die irdischen Nöte und die leiblichen Bedürfnisse sind nicht vom Gebet zu ihm ausgeschlossen.

Nehmen wir ein Beispiel, welches uns zugleich noch andere

---

[4]) 1 Kor. 7, 25; 1 Tim. 1. 12—16; 2 Tim. 1, 18; 4, 17. 18.

Charakterzüge des Gebets zu Jesus veranschaulicht. Paulus trug ein schweres körperliches Leiden mit sich herum[5]); wir wissen nicht genau, worin es bestand; aber es muß ein sehr quälendes und zugleich ein unheimliches Übel gewesen sein, wenn er es einem spitzigen Pfahl vergleicht, der sich in sein Fleisch einbohrt, wenn er es auf einen Satansengel zurückführt, welcher ihn mit Fäusten schlägt, oder wenn er von seiner Krankheit spricht als von einer Versuchung für die Hörer seiner Predigt, ihn zu verachten, ja zu verabscheuen. Dreimal, so bekennt er den Korinthern, hat er den Herrn um Erlösung von diesem Übel gebeten. Man möchte fragen: nur dreimal? mußte das nicht ein Gegenstand täglichen Gebetes für den tatendurstigen Mann sein? Aber die Apostel nahmen es nicht leicht mit einem Gebete ohne Erfolg. Gebet ist Anrede, welche Antwort fordert und, wenn sie keine findet, zuletzt verstummt. Das Gebet der Christen ist nur in dem Maße ein unabläſſiges, als es Erhörung findet. Auch das Gebet des Paulus ist nicht unerhört geblieben. Er ist in seinem Herzen der Antwort gewiß geworden: „Laß dir an meiner Gnade genügen", d. h. trage deine Plage weiter, welche nicht hindert, daß du meine Gnade besitzest, welche vielmehr dazu dient, daß meine Kraft in deiner Schwachheit sich mächtig erweise. Aber ein zweites und ein drittes Mal hat Paulus seine erste Bitte wiederholt. Geschah das etwa nach neuen Krankheitsanfällen und in längeren Zwischenräumen, so war die Frage des Beters veranlaßt, ob es nicht jetzt endlich der Prüfung genug sei. Aber wir bedürfen dieser Annahme nicht, wenn wir uns des dreimaligen Betens Jesu in Gethsemane erinnern. Erst als zum zweiten und dritten Mal die gleiche Antwort erfolgte, hat Paulus aufgehört, hier-

---

[5]) 2 Kor. 12, 7—9; Gal. 4, 13 f.

um zu beten. Es handelte sich hiebei um das Gut leiblicher Gesundheit, aber nicht an den allmächtigen Schöpfer und Vater hat Paulus sein flehentliches Gebet gerichtet, sondern an den Herrn, und das heißt bei Paulus überall, wo er nicht in alttestamentlichen Worten redet, und zumal hier, wie der Fortgang der Rede unzweideutig zeigt, an den Herrn Jesus. Mit ihm also pflegt Paulus einen Umgang, in welchem er alles zur Sprache bringt, was ihn drückt; in welchem es auch nicht bei der Frage und Bitte des hilfsbedürftigen Menschen sein Bewenden hat, sondern Antwort erfolgt, und zwar eine befriedigende Antwort auch in solchen Fällen, wo keine Veränderung der Lebenslage ein äußeres Zeichen davon ist, daß das Gebet Erhörung gefunden. Wenn nun der Gebetsumgang eines Paulus mit Christus solcher Art gewesen ist, wieviel natürlicher muß ein solcher den persönlichen Jüngern Jesu gewesen sein, welche in mehrjährigem Verkehr mit ihm sich daran gewöhnt hatten, sich bei jeder Not und Unklarheit an ihn zu wenden, am Stab seines Wortes, am Blick seines Auges, am Griff seiner Hand sich aufzurichten, wenn sie meinten versinken zu sollen. Nur wenn sie ihn für tot gehalten, wenn sie nicht an seine Auferstehung geglaubt hätten, hätte es ihnen untunlich erscheinen können, auch fernerhin von Person zu Person mit ihm zu verkehren. Aber sie waren davon überzeugt, daß er lebe; und in jenen Tagen nach der Auferstehung, in welchen sie diese Überzeugung gewonnen haben, erfuhren sie auch, daß Jesus jetzt nach seiner Verklärung nicht weniger als in seinen Fleischestagen den einzelnen mit seinen besonderen Bedürfnissen im Auge habe, dem Einen so, dem Andern anders begegne. Die Erscheinungen des Auferstandenen hörten auf, aber nicht der Glaube an den ungeschwächten Fortbestand, ja an die gesteigerte Lebendigkeit des Gemeinschaftsverkehrs zwischen Christus und

den Christen. Für den Glauben und das Gefühl der ersten Jünger war es ein persönlicher Verkehr mit dem unsichtbaren Herrn, welchen sie in der Anbetung Jesu pflegten. Man kann fragen, ob diese Anbetung auch bei ihrer Ausdehnung auf weitere Kreise, ob sie auch bei solchen, welche vorher nicht den persönlichen Umgang Jesu genossen hatten, den gleichen Charakter persönlicher Vertraulichkeit habe bewahren können? Aber schon das Beispiel des Paulus beweist, daß dem allerdings so war. Wie nach dem Bericht der Apostelgeschichte das für seine Bekehrung entscheidende Erlebnis ein Zwiegespräch zwischen Jesus und Paulus gewesen ist, so hat dieser Apostel auch in der Folgezeit wachend und träumend in einem Verkehr der Rede und Gegenrede mit Jesus gestanden, ohne daß wir unter den vielen Bekenntnissen seiner Schwachheit eine Spur davon entdecken können, daß er auch nur einen Moment die Möglichkeit einer Selbsttäuschung auf diesem Gebiet zweifelnd erwogen hätte. Ausdrücklich versichern ja auch die ersten Zeugen, die „Freunde" Jesu, wie er sie selbst genannt hat, daß in bezug auf die Gemeinschaft mit dem Herrn kein Unterschied bestehe zwischen ihnen und den übrigen Christen, die den Herrn nicht gesehen und doch lieb haben [6]). So hat Jesus auch für die betende Gemeinde keine andere Gestalt angenommen, als die, welche sich der Erinnerung der Augenzeugen unauslöschlich eingeprägt hatte. Die hatten ihn nicht nur als den Prediger des Evangeliums für die Armen, als den Heiland der Seelen, als den Spender der Sündenvergebung kennen gelernt, sondern auch als den Arzt der geistig und leiblich Kranken, als den Mann der Macht auch über die Natur. Wo es am täglichen Brot gebrach, da hatten sie ihn Tausende wunderbar und doch

---

[6]) Vgl. 1 Petr. 1, 8; 2 Petr. 1, 1; 1 Joh. 1, 3.

mit wirklichem Brote speisen, und selbst für den Luxus hatten sie ihn sorgen sehen, wo der Wein zum Festmahl ausging. Und das waren nicht vereinzelte Taten gewesen, deren Zweck schlechthin außer ihnen selbst lag. Zumal das Heilen der Kranken war sein immer wiederkehrendes Geschäft gewesen; es stellte sich dar als ein wesentlicher Bestandteil seiner Berufsarbeit. Gerade mit dieser anstrengenden Arbeit hatten sie ihn wie einen vielgesuchten Arzt bis in die Nacht hinein, bis zur Erschöpfung seiner Kräfte beschäftigt gesehen. Danach mußte sich auch der Glaube bemessen, in welchem die Gemeinde zu ihrem erhöhten Haupte betete. Es war unmöglich, daß sie sich sein Wirken auf das geistliche Leben hätten beschränkt denken sollen. Nein, nicht beschränkt, sondern allen hemmenden Schranken enthoben war für sie der Herr, seitdem er zu Gott erhöht war. Wenn er vordem nur auf diejenigen wirkte, welchen es vergönnt war, ihm körperlich nahezukommen, so war er jetzt allen erreichbar, welche im Glauben zu seiner Höhe emporblickten; und wenn vordem nur einige wenige aus der zahllosen Menge der Leidenden auf Erden ihm ein „Herr, erbarme dich" zuriefen, so konnten jetzt alle, welche in der weiten Welt an ihn gläubig wurden, ebenso zu ihm rufen, auch in aller Not des leiblichen Lebens. Und sie taten es in der Gewißheit, daß der, welcher einst arm war, jetzt reich sei, reich genug, um sie alle zu hören und zu erhören. Dieser Glaube wurde bestätigt durch Erfahrungen von der Macht des Namens Jesu auch über leibliche Krankheit. Einzelne Taten dieser Art, wie sie uns die Apostelgeschichte reichlich berichtet, hätten als Ausnahmen, als unnachahmliche Auszeichnungen der Apostel gelten und ohne tiefergehende Wirkung auf das Bewußtsein der betenden Gemeinde bleiben können. Aber wir sehen aus dem Brief des Jakobus (5, 14–18), daß es als etwas ganz gewöhnliches galt, durch

gläubiges Gebet und Salbung im Namen Jesu tödlich Kranke zu heilen. Auch die christenfeindliche jüdische Literatur gibt diesem Glauben der alten Christenheit in Palästina ein unverdächtiges Zeugnis. Demselben Herrn aber, in dessen Namen und Auftrag man so mit dem Kranken verfuhr, schrieb man auch die Heilung zu [7]). An Jesus also ward das heilkräftige Gebet gerichtet.

Solche Praxis setzt den Glauben voraus oder schließt ihn vielmehr ein, daß der erhöhte Herr im Besitz göttlichen Wissens und göttlichen Vermögens stehe; daß es kein Gebiet menschlichen und weltlichen Lebens gebe, über welches ihm keine Herrschergewalt zustehe; daß auch die Engel und Geister, durch welche Gott seinen Willen in der Mannigfaltigkeit des Naturlebens verwirklicht, jetzt in noch ganz anderem Umfang, wie zur Zeit seines Erdenlebens, Jesu untergeordnet sind als Diener und Werkzeuge seines Willens. Eben diese Überzeugung von der vollen Teilnahme Jesu an der Weltregierung Gottes fand ihren gebräuchlichsten Ausdruck in den Worten „sitzend zur Rechten Gottes".

Wenn man nun fragt, in welchem Namen die Gemeinde aussprach, was Jesus ihr als Gegenstand ihrer Anbetung war, so möchte man sich fast wundern, daß die Antwort nicht einfach lautet: Gott. Dieser Name scheint doch der allein entsprechende zu sein für den, welchen man in so kühnem Glauben, in so vollem Ernst, in so umfassendem Sinn anbetete, wie Jesus von Anbeginn angebetet worden ist. Der Name fehlt auch nicht gänzlich. Paulus bezeichnet Christum einmal als „den, der über alle erhaben ist, Gott gepriesen in Ewigkeit" [8]). Wir

[7]) Vgl. einerseits Apostelgesch. 9, 34; Jak. 5, 15, andrerseits Apostelgesch. 3, 6. 16; 4, 10—12; 19, 11—17; Matth. 7, 22; 18, 19 f.; Luk. 10, 17.

[8]) Röm. 9, 5. Der alte Streit der Ausleger darüber, ob hier Gott

hören den Herrn anderwärts „unſeren Gott und Heiland“ nennen[9]). Und es hat nichts zu bedeuten, daß wir dieſe Ausdrucksweiſe nicht in älteren Schriften finden, als in den Briefen des Paulus; denn wir beſitzen keine ältere chriſtliche Literatur als dieſe Briefe, mit Ausnahme etwa des kleinen Briefs des Jakobus, in welchem Chriſtus überhaupt nur vier- oder fünfmal unzweideutig erwähnt wird. Der Name, unter dem es dort mehrmals geſchieht, lautet „der Herr“; dies iſt aber auch der Name über alle Namen, in welchen die apoſtoliſche Chriſtenheit ihren Glauben an Jeſum am allergewöhnlichſten faßte[10]), den wir auch regelmäßig da angewandt finden, wo von ſeiner Anbetung die Rede iſt. Es iſt bezeichnend für die Maßhaltigkeit der religiöſen Sprache der Apoſtel, daß dies abgenützte Wort „Herr“ ihnen genügte, ihr Höchſtes zu benennen. Als höfliche oder ehrerbietige Anrede des Fernerſtehenden oder des Höherſtehenden war es damals üblich; in ſeiner griechiſchen Form, welche uns in dem „Kyrie“ unſerer älteren Lieder und Liturgien erhalten iſt, war es in die Umgangsſprache der Juden Paläſtinas übergegangen. In dieſer Form vielleicht, und jedenfalls in dieſem Sinne, hatten es die Jünger im Verkehr mit Jeſus regelmäßig gebraucht (Joh. 13, 13); aber ſie blieben dabei, auch da ſie ihn als den Throngenoſſen Gottes anbeteten. Ihre Sprache war eben nicht die ſchwülſtige Sprache der Prunkredner und der ſchlechten Dichter, welche ſich erhitzen und in „immer ſich ſteigernden Prädikaten“ ſich überbieten, um dem dürftigen Gegenſtand ihrer Rede den Schein des Großen zu geben. Die Regel des Meiſters, daß ihre Rede „Ja, Ja;

---

oder Chriſtus gemeint ſei, iſt nicht in beſonderer Dunkelheit der Rede begründet.

[9]) 2 Theſſ. 1, 12; Tit. 2, 13; 2 Petr. 1, 1.

[10]) Röm. 10, 9; 1 Kor. 8, 6; 12, 2; Phil. 2, 11; Eph. 4, 5.

Nein, Nein“ ſein ſolle, galt ihnen nicht nur als Verbot des leichtſinnigen Schwörens; ſie haben dieſe Regel auch befolgt in der Bezeugung ihres Glaubens. Die „ſchlechte Theologie“, welche Ja und Nein zugleich ſagt, weil ſie keines von beiden ernſt nimmt, war den Apoſteln fremd. Maßvoll, aber vollwichtig war ihr Ja, wie ihr Nein. Sie wußten ja, daß es viele gibt, welche Herren heißen und in gewiſſem Sinne Herren ſind. Wenn ſie trotzdem Jeſum ſchlechtweg den Herrn oder ihren Herrn und ſich ſeine Knechte nannten, ſo nahmen ſie das Wort in ſeiner vollen Wahrheit, in dem vollen Sinne, den es vordem nur gehabt hatte, wenn Israel von ſeinem Gott als dem Herrn redete. Solchem Herrn gebührt die Anbetung; und dem, welcher ſo angebetet wurde, gebührte das Bekenntnis, daß er der Herr ſei, neben dem ſeine Gemeinde keinen zweiten hat.

Und doch hatten die, welche ſo von und zu ihm redeten, ihn geſehen, wie er von der Wanderung ermüdet, hungrig und durſtig am Brunnen ſich niederſetzte; ſie hatten mit ihm gegeſſen und getrunken; ſie hatten ihn als hilfsbedürftigen Menſchen zu Gott beten hören. Was immer ſie an Wunderbarem in ſeinem Umgang erlebt haben mögen, es konnte den Eindruck nicht verwiſchen, welchen die alltägliche Erfahrung gemacht hatte, daß die Regel gemeinmenſchlichen Lebens auch für ihn die Regel war. Für die kühlere Betrachtung des Unbeteiligten drängt ſich die Frage auf: Iſt Jeſus ein Menſch geweſen, welchen ſeine Freunde wenige Wochen nach ſeinem Tode vergöttert haben?

II.

Es fragt ſich allerdings, ob es gegenüber der Tatſache, die ich bisher beſchrieben habe, Unbeteiligte gibt. Unbeteiligt kann man jedenfalls die Juden und die Heiden nicht nennen,

welche von Anfang an den Christen das aufgerückt haben, daß sie einen Gekreuzigten als Gott verehrten. Den Heiden war der Gedanke sehr geläufig, daß Menschen einen Menschen zu Gott machen und als Gott verehren. Böswillige Juden konnten bei ihnen Glauben finden, wenn sie gelegentlich die Vermutung hinwarfen, die Christen möchten einmal statt des Gekreuzigten einen anderen aus ihrer Mitte, einen Märtyrer wie Polykarp unter dem unmittelbaren Eindruck seines heroischen Todes göttlich zu verehren beschließen. Juden konnten so spotten, und Heiden konnten das glauben [11]). Es war schon manches Jahrhundert darüber hingegangen, seit griechische Denker alle Göttergestalten des Olymp für geborene und gestorbene Menschen erklärt hatten, die man wegen ihrer Verdienste um die Kultur vergöttert habe. Aber das war auch der Anfang des Endes alles ernstgemeinten Kultus dieser Götter. Die Römer haben sich rasch daran gewöhnt, daß ihre Kaiser unmittelbar nach ihrem Tode unter die Götter versetzt wurden. An uralte Traditionen der heidnischen Welt knüpfte das an; aber die Art, wie man jetzt dabei verfuhr, und die Leichtigkeit, mit welcher die aufgeklärte Welt sich daran gewöhnte, ist doch nur zu verstehen auf Grund der Abgestorbenheit der alten Götterdienste. Man rühmte es an dem edlen Kaiser Trajan, daß er nicht wie einige seiner Vorgänger schon bei Lebzeiten Titel und Ehren wie die Götter für sich beanspruche, sondern geduldig darauf warte, daß man ihn nach seinem Tode zu einem Gott mache. Mit scheinbar völliger Naivetät bediente man sich dieses Ausdrucks [12]). Wir haben eine Beschreibung der Zeremonien, unter

[11]) Nach dem gleichzeitigen Bericht der Gemeinde von Smyrna vom J. 155 über den Märtyrertod ihres Bischofs Polykarp Kap. 17.

[12]) Plinius im Panegyrikus Kap. 35; vgl. den älteren Vellejus Paterculus, Röm. Geschichte II, 126, 1.

welchen dieſe ſogenannte Apotheoſe am Ende des zweiten Jahrhunderts vollzogen wurde. Während der Leib des Kaiſers zur Erde beſtattet wurde, mußte eine möglichſt treu dem Verſtorbenen nachgebildete Wachsfigur ſeine Stelle vertreten und den Mittelpunkt mehrtägiger pantomimiſcher Feierlichkeiten bilden. Wenn dann zum Schluß die Wachsfigur auf einem koſtbaren Scheiterhaufen verbrannt wurde, ließ man einen daran feſtgebundenen Adler los, damit er zugleich mit den Flammen gen Himmel aufſteige. Der Berichterſtatter fügt hinzu: „Von dieſem Adler glauben die Römer, daß er die Seele des Kaiſers von der Erde zum Himmel emportrage, und von dem Augenblick an verehren ſie dieſelbe mit den übrigen Göttern“ [13]). Ich will nicht fragen, wie viele Römer das wohl wirklich geglaubt haben; das aber darf man zuverſichtlich behaupten, daß kein Menſch im weiten römiſchen Reich dieſe Kaiſer-Götter in ſeiner Not angerufen hat. Selbſt der offizielle Stil zeigt keine Spur, ja keinen Schein einer ernſtgemeinten Anbetung; von einem Glauben daran, daß dieſe neugeſchaffenen Götter dem Gemeinweſen oder dem einzelnen Untertanen einen wirklichen Segen zuzuwenden vermöchten, kann keine Rede ſein. Wir beſitzen eine feierliche Dank- und Lobrede auf den Kaiſer Trajan, welche der ſchon im Eingang erwähnte Plinius als Konſul vor dem anweſenden Kaiſer und dem verſammelten Senat gehalten hat. Man könnte ſie mit einer Predigt vergleichen, welche ein chriſtlicher Hofprediger am Geburtstag ſeines Monarchen vor deſſen Ohren zu halten hat. Der Redner erhebt ſich einmal zur Anrede an den unter die Sterne verſetzten Nerva, den Vorgänger und Adoptivvater des vor ihm ſitzenden Kaiſers. Aber er weiß dem Kaiſergott im Himmel nur zu ſagen: es müſſe ihm eine

---

[13]) Herodianus IV, 2.

rechte Freude sein, daß sein Nachfolger auf Erden noch besser sei als er selbst. In der Tat, der Kaiser auf Erden, der noch ein Mensch war, war mehr wert, war achtunggebietender, als der vergötterte Exkaiser im Himmel. Das Gebet für des Kaisers Heil und des Reiches Wohl, welches der Konsul zum Schluß in würdigen Worten ausspricht, ist nicht an den neugeschaffenen Quasi-Gott, sondern an die guten alten Götter, vor allem an Jupiter, den Burgherrn und Schirmvogt der ewigen Roma, gerichtet.

Kehren wir von diesem Bilde heidnischer Menschenvergötterung zu den Verehrern des lebendigen Gottes, zum jüdischen Volk und zu der aus demselben hervorwachsenden christlichen Kirche zurück, so begegnet uns hier nur ein einstimmiges Verdammungsurteil über alles, was mit solcher Verehrung, sei es gestorbener, sei es lebender Menschen, einen Zusammenhang oder eine Ähnlichkeit hatte. Daß jene Anbetung der Kaiser gar nicht ernstlich gemeint, sondern nur eine Zeremonie war, in welcher die unverletzliche Majestät des Reiches, der römischen Weltherrschaft zu symbolischem Ausdruck gelangte, galt in den Augen der Juden und der ersten Christen nicht als Entschuldigung. Die Lästerung wird nicht gemildert durch die Frivolität, womit sie ausgesprochen wird. Als in den Jahren 38 und 39 u. Z. dem kürzlich zur Regierung gelangten Kaiser Caligula auf dem Boden Palästinas Altäre errichtet, und vom Pöbel zu Alexandrien sogar in den jüdischen Synagogen Bilder des Kaisers aufgestellt wurden, ging ein Schrei der Entrüstung durch die jüdische Welt. Und als dann vollends Caligula, um den Trotz der Juden zu brechen, den Befehl gab, mit Waffengewalt sein Standbild im Tempel zu Jerusalem aufzurichten, da fehlte nicht viel daran, daß schon damals der blutige Kampf ausbrach, welcher 30 Jahre später mit dem Untergang Jerusalems

endigte. Nicht dem Umstand, daß gerade ein solcher Kaiser wie Caligula, sondern der Tatsache, daß überhaupt ein Mensch von denen, die da „wissen, was sie anbeten", göttliche Verehrung für sich fordere, galt der todesmutige Zorn aller Juden. Und Juden, echte Israeliten in diesem Stück waren auch die Christen in Palästina und die Missionare, welche von dort aus den Heiden das Evangelium brachten; das heißt aber: der ganze Kreis, um dessen Anbetung Jesu es sich heute für uns handelt. Es wurde unter ihnen überliefert, daß Jesus sich gelegentlich, aber doch in vollem Ernst zu dem Grundartikel israelitischen Glaubens von dem einen, allein anbetungswürdigen Gott bekannt habe [14]). Sie predigten diesen Artikel denen, welche ihn noch nicht kannten; und viel mehr noch, als durch den fortdauernden Zusammenhang mit Israel [15]) und seinem Kultus, wurde durch die beständige Berührung mit dem Heidentum das Urteil lebendig erhalten, daß jede gottesdienstliche Verehrung der Kreatur statt des Schöpfers oder neben dem Schöpfer eine Vertauschung der Wahrheit mit der Lüge, ein Gottes Zorn herausfordernder Frevel und für alle Frommen ein Greuel sei [16]). Als der Seher Johannes vor dem Engel, welcher ihm die Gesichte der Offenbarung zeigte, das eine und das andere Mal anbetend niedersinken wollte, hörte er jedesmal die Warnung: „Siehe zu, tue es nicht; ich bin dein und deiner Brüder Mitknecht; bete Gott an" (19, 10; 22, 9). Vor dem Herrn Jesus dagegen, der ihm erschienen, fällt er nieder, ohne etwas anderes zu hören als Worte des Trostes, damit er nicht im Schreck vor der anbetungswürdigen Majestät des ewig Lebendigen

[14]) Mark. 12, 28—34 vgl. Matth. 4, 10; Joh. 17, 3.

[15]) Vgl. das Bruchstück eines Zwiegesprächs zwischen einem Juden und einem Judenchristen Jak. 2, 18—19.

[16]) Röm. 1, 25; Apostelgesch. 14, 11—15; 17, 16; 1 Joh. 5, 20 f.

vergehe (1, 17 f.). Die Hände, welche Jesus segnend und beruhigend diesem seinem Anbeter aufs Haupt legt, bestätigten nur die längst bestehende Übung der Gemeinde. Gerade dadurch aber, daß die Christen sich bewußt waren, einen Herrn als Gott anzubeten, welcher tot gewesen war, wie die verstorbenen Menschen es sind, wurde ihr Abscheu gegen alle heidnische Menschenvergötterung nur noch verschärft. Sie erschien ihnen als teuflische Fratze der heiligsten Wahrheit, als Antichristentum. Es ist nicht allgemein bekannt, aber sicher nachzuweisen, daß Christen des zweiten Jahrhunderts in der rätselhaften Zahl, welche in der Offenbarung den Namen des Antichrists ausdrückt, den Namen des Caligula, den Namen „Gajos Kaisar" wiederfanden und sie danach zu ändern sich erlaubten; und es ist kaum zu bezweifeln, daß schon Paulus unter dem unvergeßlichen Eindruck jener Freveltat desselben Kaisers das Bild des Antichrists gezeichnet hat (2 Thess. 2, 4).

Die Frage kehrt wieder: Wie ist es zu erklären, daß die christgläubigen Israeliten, welchen jede Vergötterung der Kreatur ein Greuel war, den Jesus anbeteten, den sie als Menschen hatten leben und sterben sehen? Es hieße nicht die Frage beantworten, sondern sie umgehen und die Antwort künstlich hinausschieben, wenn man sagen wollte: Sie waren weit entfernt von dem heidnischen Gedanken, daß sie ihrerseits einen Menschen, und wäre er der heiligste und herrlichste von allen, zu einem Gott machen könnten und dürften; sie waren vielmehr überzeugt, daß Gott Jesum aus der Niedrigkeit menschlichen Lebens zu göttlicher Hoheit erhoben und zu einem Herrn im Himmel gemacht habe. Denn, abgesehen davon, daß auch die Heiden ähnliches glaubten, soweit sie es mit der Verehrung der Heroen noch einigermaßen ernst nahmen [17]), wo anders, als

[17]) Plinius in dem mehrerwähnten Panegyrikus Kap. 11 sagt zum

im Glauben und Denken der Jünger, existierte doch jene göttliche Tat der Erhöhung Jesu zum Throne Gottes? Wie ist sie in ihr Denken hineingekommen? Das ist aber mit anderen Worten nur dieselbe Frage, auf welche wir die Antwort suchen. Es ist auch noch keine Antwort darauf, sondern nur eine Abweisung falscher Antworten, wenn wir behaupten: Für christgläubige Juden war es ein unvollziehbarer Gedanke, daß einer Gott im Sinne eines Gegenstandes der Anbetung sei, welcher dies erst im Laufe der Zeit geworden wäre. Ein neuer, ein gewordener, um nicht zu sagen ein gemachter Gott war ihnen mindestens ebensosehr wie uns ein Widerspruch in sich selbst. Gott *wird* nicht; Gott *ist*, Gott *war* und *wird sein*. Eben dies bekannte man von Jesus, so oft man ihn im Gebete anrief. Und das ist nicht etwa nur unsere Schlußfolgerung, sondern dies ist das ausdrückliche Bekenntnis der ersten christlichen Generation. Dieselbe Offenbarung des Johannes, welche so bestimmt jede Anbetung nicht nur der Götzen der Gegenwart und der Endzeit, sondern auch der guten himmlischen Geister verbietet, gibt auch die ausreichende Erklärung dafür, warum doch andrerseits dem geschlachteten Lamm dieselbe und gleiche Anbetung wie dem Vater von allen Kreaturen im Himmel und auf Erden gebühre (5, 13). Es ist dies darum keine Vergötterung der Kreatur, weil Jesus dem Grundbestand seiner Person nach eben keine Kreatur, sondern der Anfang aller Kreatur, der ewige Ausgangspunkt alles Werdens und alles gewordenen Seins ist (3, 14). Vor dem darf und muß der Mensch anbetend niederfallen, welcher von sich bezeugen kann,

---

Kaiser Trajan im Gegensatz zu den frivoleren Vorgängern auf dem Thron: „Du hast deinen Vater (Kaiser Nerva) unter die Sterne versetzt, nicht um die Bürger zu schrecken, nicht um die Götter zu beleidigen, nicht um dich zu ehren, sondern weil du an ihn als Gott glaubst".

was der Gott Israels durch die Propheten von sich bezeugt hatte, und was dasselbe Buch der Offenbarung (1, 8; 21, 6) von dem allgewaltigen Vater sagt: „Ich bin der Erste und der Letzte, das A und das O, der Anfang und das Ende“ (1, 17; 2, 8; 22, 13). Das sind ja aber nicht besondere Enthüllungen, welche einem einzigen Apostel zu teil geworden wären. In dieser Beziehung besteht kein Unterschied zwischen dem, was ein Johannes hier oder im Eingang seines Evangeliums und seines ersten Briefes bezeugt, und was bei Paulus und anderen Aposteln beiläufig und mannigfaltig zum Ausdruck kommt. Auch Paulus weiß ja, daß der, welcher jetzt ein reicher Herr über alle seine Anbeter ist, einst arm gewesen; aber er weiß auch, daß er reich gewesen war, ehe er um unsretwillen arm wurde; und daß er in göttlicher Gestalt existierte, als und ehe er sich seines Besitzes an Macht und Herrlichkeit entäußerte und Knechtsgestalt annahm. Eben dies bezeugen als christlichen Gemeinglauben der ersten Zeit alle die Stellen, wo Christus an der Schöpfung der Welt und an den Tatsachen der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte persönlich beteiligt gedacht ist. Die Vermutung, daß die apostolische Gemeinde jemals in Christus nichts anderes, als einen „vergotteten“ Menschen gesehen habe, hat kein geschichtliches Zeugnis für sich und ist ausgeschlossen durch die Tatsache, daß man ihn von Anfang an nicht als den Ersten der Erlösten selig gepriesen, sondern als den alleinigen Erlöser, als Gott und Heiland, als Quelle des Heils und der Gnade für die sündige Menschheit anbetend mit dem Vater zusammengefaßt hat. Und wenn wir irgendwo läsen, was doch nirgendwo zu lesen ist, daß Gott ihn zu einem anbetungswürdigen Gott gemacht habe; wir würden das doch nicht anders verstehen können als das Wort des Petrus, daß Gott ihn durch die Erhöhung zu einem Herrn und

Chriſt gemacht habe (Apoſtelgeſch. 2, 36). Damit iſt ja auch nicht geſagt, daß er während ſeines Erdenwandels noch nicht der Chriſt oder noch nicht ein Herr geweſen ſei, ſondern nur, daß Gott ihn nun zu einer Stellung erhoben und zu einer Lebensgeſtalt verklärt habe, worin er ſich als den Herrn und den Chriſt, der er ſchon vorher war, an ſeiner Gemeinde beweiſen kann.

Das alles iſt ſehr ſelbſtverſtändlich für die, welche im Glauben der Kirche nicht nur groß geworden, ſondern auch durch alle ihre Berührungen mit außerchriſtlichen Denkweiſen zuletzt immer wieder in der Überzeugung beſtärkt worden ſind, daß dieſer Glaube der erſten Gemeinde auch der Glaube der letzten ſein wird, und daß dieſer Glaube mit der Gemeinde zugleich durch allen Sturm und Streit hindurchgerettet werden wird in eine andere Welt, wo die Rätſel werden gelöſt ſein und alles Stückwerk menſchlichen Erkennens dem Schauen der geglaubten Wahrheit weichen wird. Aber nicht alle ſind ſo glücklich; und es iſt ſehr begreiflich, iſt auch nicht etwa eine Erſcheinung erſt der neueren Zeiten, daß manche Chriſten in den bis in die Urzeit zurückreichenden Grundformen des chriſtlichen Gottesdienſtes nicht mehr den entſprechenden Ausdruck ihres perſönlichen Glaubens erkennen und doch nicht den Mut finden, für einen neuen Glauben von Grund aus neue Formen zu ſchaffen. Die Freunde des altmodiſchen Glaubens ſollten ſich darüber nicht ſo ſehr verwundern und auch nicht zu ſehr ereifern. Verdrießlich iſt es doch erſt, wenn die neumodiſchen Chriſten, deren es, wie geſagt, in den erſten Jahrhunderten der Kirche ebenſogut gegeben hat, wie im neunzehnten und zwanzigſten, zuerſt die Tatſachen der Geſchichte des Chriſtentums fälſchen und dann mit hochgezogenen Augenbrauen und im Tone überlegenen Wiſſens dieſe Tatſachen nach ihrem Sinn zu erklären ſuchen.

Dahin gehört es, wenn man den Glauben an die persönliche und ewige Gottheit Jesu, dessen Zeugnisse uns bei den verschiedensten Schriftstellern des Neuen Testaments begegnen, als Frucht des theologischen oder philosophischen Denkens einzelner Männer darstellt. Ja, Paulus war ein Schüler der Rabbinen gewesen, ehe er ein Lehrer des Christenglaubens wurde, und es fehlt in seinen Briefen nicht an Spuren seiner rabbinischen Bildung. Es wäre ja an sich denkbar, daß er in den Jahren des Wartens und der Vorbereitung, die er nach seiner Bekehrung in Tarsus verlebte, versucht hätte, seinen neuen Glauben an Jesus, den Herrn der Herrlichkeit, in die Gedankenformen der jüdischen Theologie zu fassen. Die jüdische Theologie hatte die Neigung, die Tätigkeiten, Eigenschaften, Erscheinungsformen der Gottheit wie persönliche Einzelwesen vorzustellen und darzustellen, und andrerseits dem, was in der heiligen Geschichte als eine Macht sich zeigt, eine ewige Existenz zuzuschreiben. Von der Weisheit, von der Rede, von der Herrlichkeitserscheinung Gottes sprach man wie von Personen; und selbst das Gesetz, das durch Moses gegeben, sollte vor der Weltschöpfung bei Gott gewesen sein. Aber wo zeigt sich eine Spur dieser Begriffe in den Aussagen des Paulus über die Ewigkeit und Gottheit der Person Jesu? Von einem selbstersonnenen System des Paulus, in dessen Zusammenhang die Person Jesu über ihre geschichtliche Stellung und über die bisherige Schätzung in der Gemeinde erhoben worden wäre, kann nicht die Rede sein. Durchaus unsystematisch sind die Aussagen des Paulus über die ewige Gottheit Christi; denn ganz unvermittelt steht neben diesen das altisraelitische Bekenntnis zu dem einen und einzigen Gott, neben welchem es keinen anderen gibt. So unzusammenhängend war doch sein Denken wohl nicht, oder richtiger ausgedrückt, so

gedankenlos war der scharfsinnige christliche Rabbi doch schwerlich, daß er sich des formalen Widerspruchs nicht bewußt geworden wäre, der darin lag, wenn er wie z. B. 1 Kor. 8, 4—6 in einem Atemzug von dem einen Gott und von dem einen Herrn, der doch auch ein anbetungswürdiger Gott ist, sprach. Aber so wenig war auch sein Glaube an Christus ein Ergebnis schulmäßigen Denkens, daß er gar kein Bedürfnis zeigt, in Gedanke und Wort gegen einander auszugleichen, was im Glauben der Gemeinde von jeher gegeben war: die Einzigkeit Gottes und die ewige Gottheit des Heilands. Man hat darauf Gewicht gelegt, daß Paulus die Erkenntnis von der Ewigkeit der Person Jesu nicht förmlich mit lehrhafter Absicht, sondern immer nur beiläufig ausspreche. Aber was folgt denn daraus anders, als daß er dies nicht als eine neue höhere Erkenntnis ansah, welche ihm aufgegangen wäre und anderen Christen erst als etwas Neues hätte lehrhaft auseinandergesetzt werden müssen? Gerade die Art, wie Paulus überall hievon redet, auch wenn er zu Christen redet, die er nicht unterwiesen hatte, ist der schlagende Beweis dafür, daß er bei allen Anbetern Jesu die gleiche Erkenntnis voraussetzt. In dieser Voraussetzung konnte er sich nicht irren und hat er sich nicht geirrt. Wir fanden dieselbe Erkenntnis und denselben formalen Selbstwiderspruch im Buch der Offenbarung, dessen Verfasser doch jedenfalls kein Schüler des Paulus war. So kann also auch Paulus nicht der Anfänger einer theologischen Entwicklung gewesen sein, deren Ergebnis ein allgemeiner Glaube einer zweiten Generation an die persönliche und ewige Gottheit Christi wäre. Unsere geschichtliche Betrachtung hat es mit der ersten Generation zu tun, vor allem mit der jüdischen Christenheit Palästinas und ihren Häuptern, mit einem Jakobus, dem Bruder des Herrn, einem Petrus, einem Johannes. Es wäre doch abgeschmackt

zu denken, daß dieſe Männer ihre urſprüngliche, in Predigt und Lehre, Kultus und allem Sprachgebrauch der Gemeinde ausgeprägte Anſchauung von Chriſtus gegen eine weſentlich andere vertauſcht hätten, welche in einem ſpekulierenden Kopfe entſtanden wäre. Eine ſolche hätte bei ihnen nur auf Widerſpruch ſtoßen können. Es könnte auch nicht an deutlichen Spuren eines Gegenſatzes in der Würdigung der Perſon Jeſu innerhalb des Neuen Teſtaments fehlen, wenn in bezug hierauf eine in Gegenſätzen ſich fortbewegende Entwicklung ſtattgefunden hätte. Paulus zumal war nicht der Mann, ſolche Gegenſätze zu verwiſchen oder zu verbergen. Nun aber bezeugt er, daß auch die ihm feindſeligen judenchriſtlichen Lehrer, welche ihm ein Dorn im Auge waren, keinen anderen Jeſus predigen, als er ſelbſt [18]). Alles dies beſtätigt nur, was ſich uns von vornherein in der Tatſache darſtellte, daß die Chriſtenheit ſchon vor der Bekehrung des Paulus Jeſum angebetet hat.

Iſt dieſe Stellung der Gemeinde zu ihrem Herrn überhaupt das Ergebnis einer Entwicklung, ſo kann es nur eine ſolche ſein, welche am Pfingſtfeſt bereits weſentlich abgeſchloſſen war. Nur das perſönliche Wirken und Lehren Jeſu kann in den Herzen ſeiner Jünger dieſe Entwicklung oder, ſagen wir lieber, dieſe Revolution in ihrem religiöſen Denken hervorgerufen haben, welche in der Anbetung Jeſu ihren höchſten, aber doch ganz naturwahren Ausdruck gefunden hat. Man kann ja ſagen: derſelbe Geiſt, welcher ſie mit unwiderſtehlicher Gewalt ergriff, daß das „Abba, lieber Vater“ wie ein Naturlaut aus den Herzen aller Gläubigen hervorbrach, der habe ſie auch über ihr eigenes Wiſſen und Verſtehen hinaus getrieben, zu

[18]) 2 Kor. 11, 4 vgl. Phil. 1, 15—18; Kol. 4, 11.

rufen: „Herr Jesu, hilf!“ Darin liegt etwas Wahres; aber es würde zum Aberglauben werden und wäre gegen die geschichtliche Wahrheit, wenn wir uns solche Wirkung des Geistes losgelöst denken wollten von der Lehre Jesu. Jesus selbst hat zu seinen Jüngern gesagt: „Der Geist wird mich verklären, denn von dem Meinen wird er's nehmen und euch verkündigen“. Er soll sie alles dessen erinnern, was Jesus ihnen gesagt hat. In den Worten Jesu, an seiner Rede zu bleiben, war das Gebot, von dessen Erfüllung alle wahre Jüngerschaft abhängen sollte. Und „Jünger“ d. h. Schüler blieb lange Zeit einer der Namen, welche die Anbeter Jesu sich selber gaben. Auch Paulus, der Jesu Lehre nicht selbst gehört hat, läßt kein anderes Evangelium gelten, als das eine „Evangelium Christi“ d. h. „die Predigt Jesu“. Was nicht in dieser schon wesentlich enthalten ist, was nicht auf der Linie des von Jesus zuerst gepredigten „Evangeliums Gottes“ sich bewegt und als eine durch die Entwicklung der Dinge gebotene Ausführung und Anwendung desselben sich erweisen kann, gilt ihm wie den andern Aposteln als ein Zerrbild christlicher Lehre.

Aber gerade dann, wenn man sich dies vergegenwärtigt, ergibt sich eine Schwierigkeit für unsere Frage. Das „Abba“, welches der Geist die Kinder Gottes rufen lehrt, hat seinen festen Grund in der Lehre Jesu; denn er hat seine Jünger von Anfang an gelehrt, all' ihr Anliegen in wenigen Worten Gott als ihrem himmlischen Vater vorzutragen. Das Gebet zu Jesus scheint nicht ebenso sicheren Grund in seiner Lehre zu haben. Sicher jedoch ist zunächst dies, daß Jesus das Gebet seiner Jünger nicht nur von den zu seiner Zeit herrschenden Verzerrungen und Entartungen, von pharisäischer Prahlerei vor Gott und Menschen und von heidnischem Geplapper rein

gehalten wissen wollte. Ihr Gebet sollte ein von Grund aus neues sein. Wenn Jesus im Vaterunser, in dem Muster des Gebets, welches er seinen Jüngern gab, an jüdische Gebetsformen sich anschloß, so war es doch ein neues, erst durch Jesus begründetes Verhältnis zu Gott, welches in allem Beten wie in allem Handeln seiner Jünger zum Ausdruck kommen sollte. Nicht als Glieder des Volkes, welches Gott seinen erstgeborenen Sohn genannt hatte, sondern als Jünger Jesu, der sie als einzelne Personen zum Königreich Gottes seines Vaters berufen hatte, sollten sie Gott als ihren Vater wissen und anbeten. Schon vor Jesus hat die jüdische Gemeinde von Gott als dem „Vater im Himmel" geredet und ihn im Gebet mit „Unser Vater" angeredet. Es war auch nicht völlig unerhört, daß der einzelne von Gott als seinem Vater im Himmel redete. Und doch wurde es von Freund und Feind als etwas Neues empfunden, daß Jesus, der Zwölfjährige und der Dreißigjährige, von Gott als seinem Vater redete, als ob er nur sein und nicht aller Israeliten Vater sei. Das war in der Tat etwas Neues; und eine neue Lehre war es auch, die Jesus damit verkündigte, daß er in der Unterweisung seiner Jünger nicht nur zu ihnen allen sagte: „euer Vater im Himmel", sondern auch zu dem einzelnen unter ihnen: „bete zu deinem Vater". Neu war daran vor allem dies, daß Menschen auf Grund ihres Verhältnisses zu einem anderen Menschen in einem näheren und vertrauteren Verhältnis zu Gott stehen sollten, als die frömmsten Glieder der jüdischen Gemeinde, welche von Jesus nichts gewußt haben. Ist nun das Gebet der unmittelbarste Ausdruck der Religion, so mußte auch die neue Religion in einer neuen Art des Gebetes sich aussprechen. Nicht nur die Entfesselung der Religion von den Schranken der Nation und die damit gegebene Steigerung ihres Charakters als eines

persönlichen Verhältnisses zu Gott, sondern ebensosehr die Vermittlung dieses neuen Verhältnisses zu Gott durch Jesus mußte im Gebet zum Ausdruck kommen. Das Eine wie das Andere geschieht noch nicht im Vaterunser. Jeder Israelit konnte dies beten, und Israeliten, welche von Jesus nichts wissen wollten, haben ganz ähnlich gebetet. Wenn Jesus gleichwohl die Jünger anwies, in dieses Gebet alle ihre Anliegen zusammenzufassen, so ist das nur eines der Beispiele dafür, daß Jesus durch Lehre und Tat zeigen wollte, wie man die Formen jüdischer Frömmigkeit mit Geist und Wahrheit erfüllen, in Geist und Wahrheit gebrauchen solle. Das neue Gebet der neuen Gemeinde war das Vaterunser noch nicht[19]). Jesus hat es aber auch nicht der natürlichen Entwicklung des von ihm in die Herzen seiner Verehrer gelegten Keims überlassen, die ihrem religiösen Stand entsprechende Art des Gebetes aus sich zu erzeugen, sondern er hat seinen Jüngern dazu ausdrückliche Anweisung gegeben. Er hat sie angewiesen, in seinem Namen zu beten, und hat an diese neue Art des Betens besondere Verheißungen geknüpft. Da, wo er nach der evangelischen Überlieferung wiederholt und nachdrücklich von dem Gebet der Jünger in seinem Namen geredet hat, in den Reden des letzten Abends, den er mit ihnen zusammen war, macht er sie aus-

---

[19]) Nach Luk. 11, 1—4 tritt Jesus durch Mitteilung des Vaterunsers der irrigen Meinung der Jünger entgegen, daß es für sie einer besonderen neuen Gebetsformel bedürfe; und im Zusammenhang der Bergpredigt (Matth. 6, 7—15 vgl. 5, 17—19) liegt, daß es ein echt jüdisches Gebet ist. Die Theologen, welche das Vaterunser das echteste Bekenntnis des Christentums nennen, könnten ihren Irrtum aus der Tatsache erkennen, daß auf dem Religionskongreß zu Chicago im J. 1893 das Vaterunser von den Vertretern aller Religionen als das „allgemeine Gebet" gebetet worden ist. Vgl. Zehender, Die Weltreligion (1897) S. 15. 18.

drücklich darauf aufmerksam, daß das für sie eine neue, bisher noch gar nicht von ihnen geübte Weise des Verkehrs mit Gott sei, und zwar eine so vollkommene Weise, daß sie auch in der herrlichen Zukunft nicht aufhöre, wenn die Jünger der Belehrung durch Jesus und selbst der Fürbitte Jesu nicht mehr bedürfen, weil sie auf Grund ihres bis zu Ende bewährten Glaubens und Liebens der Liebe und des Wohlgefallens Gottes an sich selbst wert geworden sind (Joh. 16, 23—27). Andrerseits bemerkt man, daß Jesus an demselben Abend, kurz vor den angeführten Aussagen, von dem zukünftigen Gebet in seinem Namen als einer längst bekannten oder selbstverständlichen Sache geredet hat (14, 13 f.; 15, 16). Dazu stimmt es, daß Jesus nach anderweitigem Bericht schon in einem früheren Zeitpunkt es wie selbstverständlich voraussetzt, daß, wenn nach seinem Hinscheiden zwei oder drei sich zu gemeinsamem Gebet vereinigen, um etwas einzelnes von Gott zu erbitten, sie sich auf seinen Namen hin, in seinem Namen vereinigen werden (Matth. 18, 19 f.). Jesus muß also von dem Verhältnis der Gemeinde zu ihm, wie es nach seinem Abschied geartet sein werde, längst so geredet haben, daß das Gebet in seinem Namen als die natürliche und selbstverständliche Äußerung dieses Verhältnisses erschien.

„Im Namen Jesu beten" heißt zunächst nichts anderes, als unter Berufung auf ihn und in dem Bewußtsein der Zugehörigkeit zu ihm Gott anrufen. Das Aussprechen des Namens Jesu im Gebet bedeutet schon darum etwas ganz anderes, als wenn ein Elia in seinem Gebet der Erzväter Abraham, Isaak und Jakob gedachte (1 Kön. 18, 36). Das waren Größen der Vergangenheit ohne tätigen Anteil an der Gegenwart. Großes hatte Gott an ihnen und durch sie getan, und dieser Taten Gottes zu gedenken, stärkt den Glauben

des nachgeborenen Beters aus ihrem Geſchlecht. Aber ſie haben ihren Dienſt getan und können ihren Nachkommen nicht helfen. „Abraham weiß von uns nicht, und Israel kennt uns nicht“ (Jeſ. 63, 16). Jeſus dagegen nahm die ganze Zukunft bis zur Weltvollendung für ſich und ſein lebendiges Wirken in Anſpruch. Tod und Grab ſind ihm nur der Durchgang zu einer intenſiv und extenſiv geſteigerten Wirkung auf die Gemeinde und die Welt. Die Beter, welche ſich auf ſeinen Namen hin verſammeln und in ſeinem Namen Gott anrufen, wiſſen aus ſeinen eigenen Worten zweierlei, was ihr Verhältnis zu ihm von aller gegenſeitigen Gemeinſchaft geſtorbener und lebender Menſchen weſentlich unterſcheidet. Sie wiſſen erſtens, daß Jeſus ſeit ſeiner Auferſtehung und Auffahrt zu Gott erſt recht lebendig und wirkſam iſt, daß er an der Weltregierung Gottes tätigen Anteil hat, und daß er insbeſondere für ſeine Gemeinde bei ſeinem Vater fürbittend eintritt. Und zweitens wiſſen ſie aus ſeinen Worten, daß er ſich ihnen nun, ſeitdem er erhöht iſt, erſt recht gegenwärtig machen kann und will, daß er als ihr Bundesgenoſſe mit ihnen und ihrer Arbeit ſein und insbeſondere bei ihrem Gebet unſichtbar unter ihnen weilen will [20]). Somit iſt ihr Beten in ſeinem Namen das Nennen nicht eines Geweſenen, ſondern eines Lebendigen, und nicht eines Abweſenden ſondern eines Anweſenden. Daraus ergibt ſich aber von ſelbſt, daß die im Namen Jeſu zu Gott Betenden eben damit auch zu Jeſus beten. Es wäre eine unerträgliche Abſtraktion, ſich Jeſum einerſeits bei Gott als deſſen Mitregent und als Fürſprecher der Gemeinde und andrerſeits in der Verſammlung der Beter gegenwärtig zu denken und doch zu meinen, was gleichſam vor ſeinen Ohren zu Gott geredet wird, dringe nicht zu ſeinem

---

[20]) Matth. 18, 20; 28, 19 f.; Joh. 13, 32; 14, 16; 15, 4 f.; 16, 6.

Herzen als Anruf und Bitte der Seinigen. Daß vielmehr das Beten im Namen Jesu mit innerer Notwendigkeit zur Bitte an Jesus sich gestalte, hat Jesus selbst in demselben Augenblick ausgesprochen, wo er nach der vorhandenen Überlieferung zum erstenmal ausdrücklich und nachdrücklich von der Sache geredet hat. Wenn er sagt: „Was immer ihr in meinem Namen erbittet, das werde ich tun, damit der Vater im Sohn verherrlicht werde" (Joh. 14, 13), so ist schon damit gesagt, daß Jesus die in seinem Namen an den Vater gerichtete Bitte als an ihn selbst gerichtet ansehen werde; denn nicht vom Vater, sondern von sich selbst sagt er, daß er jene Bitten erfüllen werde. Während dies aber in diesem Satze nur beiläufig zu Tage tritt, und dagegen der Nachdruck darauf liegt, daß alle solche Bitte Erfüllung finden soll, schreitet Jesus im folgenden Vers zu der Aussage fort: „Wenn ihr mich etwas in meinem Namen bitten werdet, werde ich es tun" [21]). Daß Jesus seine Jünger nicht eigens dazu anweist, nach seinem Hingang zu Gott ihm selbst wie dem Vater ihre Anliegen im Gebet vorzutragen, sondern daß er dies wie eine selbstverständliche Folge ihres Verhältnisses zu ihm unvermerkt einfließen läßt, ist der stärkste Beweis dafür, daß die Anbetung Jesu nicht das Ergebnis theologischer Reflexion der ersten oder gar einer zweiten christlichen Generation ist, sondern der naturnotwendige Ausdruck des von Jesus in seinen Jüngern gestifteten religiösen Lebens.

Mit alledem aber ist immer noch nicht erklärt, wie in dem ganzen Kreise der an Jesus gläubig gewordenen Israeliten die früher erwähnten Bedenken gegen jede Anbetung eines

---

[21]) Die Echtheit der dieser Übersetzung zugrunde liegenden Lesart kann hier nicht in Kürze bewiesen werden.

anderen neben Gott so völlig überwunden worden sind, daß wir auch nicht die leiseste Spur davon in den Urkunden des ältesten Christentums entdecken können. Sie können nur überwunden worden sein durch ein deutliches und vielfältiges Selbstzeugnis Jesu über sein Verhältnis zu Gott, welches die Anbetung des Menschen Jesus nicht als eine religiöse Verirrung, sondern als die innigste Weise der Anbetung Gottes erscheinen ließ. Das ist aber nicht nur eine Forderung, welche sich uns durch einen Rückschluß von der Anbetung Jesu auf ihre Ursache ergibt, sondern eben dies ist uns auch überliefert. Dasselbe Evangelium des Johannes, welches allein uns deutlich bezeugt, daß Jesus von seinen Jüngern ein Beten in seinem Namen und ein Beten zu ihm erwartet hat, berichtet uns auch von solchen Aussagen Jesu, in welchen allein der ausreichende Grund für die Anbetung Jesu liegt, wenn anders sie wirklich von Jesus gesprochen worden, und wenn sie selber in der Wahrheit begründet sind. In diesem Evangelium allein spricht Jesus deutlich und zuletzt auch „ohne Gleichnis“ von seiner Herkunft aus der himmlischen Welt, in welche er sterbend und auffahrend zurückkehrt. Da spricht er von seinem Sein, ehe Abraham war, und von der Herrlichkeit, die er beim Vater hatte, ehe die Welt war. Andrerseits fehlt gerade in diesem Evangelium kein Zug zu dem Bilde eines wahrhaft menschlichen Lebens des Sohnes Gottes, in bezug auf die Unterordnung unter Gott, in bezug auf das stückweise fortschreitende Erkennen, Beschließen und Handeln, in bezug auf das Empfinden und Mitempfinden menschlichen Leids, auch in bezug auf die Pflege menschlicher Freundschaft. Aber alles dies ist eingeschlossen in den Ring eines ewigen göttlichen Leben dieses Einzigen. Von da aus wird es dann auch verständlicher, als es sonst wäre, wie ein Mensch, welcher Menschen die Wahr-

heit verkündigt (8, 40), einen Glauben an ihn, eine Liebe zu ihm, ein Hängen an ihm, ein Bleiben in ihm als Bedingung der Seligkeit fordern konnte; wie er lehren konnte, daß alle Frömmigkeit und Sittlichkeit, die vor ihm gewesen, sich fortentwickeln müsse zum freudigen Anschluß an ihn, ja zu einer Verehrung des Sohnes, welche der Verehrung des Vaters entspricht[22]). Den Vorwurf der Gotteslästerung wies er zurück, so oft er erhoben wurde; aber er tat es, ohne ein einziges jener Worte zurückzunehmen, welche allerdings Lästerungen wären, wenn sie nicht wahr wären. Und er konnte den Vorwurf zurückweisen, da er wußte, daß alle Verehrung, die ihm zu teil werden sollte, der Verehrung Gottes keinen Eintrag tun, sondern ebenso wie sein eigenes Wirken und Lehren zur Verherrlichung des Vaters ausschlagen werde. Am Ende des Buches, welches solches berichtet, steht der auferstandene Jesus, und ihm gegenüber steht der Zweifler Thomas, beschämt und überwunden und weiß nur zu stammeln: „Mein Herr und mein Gott". Das Evangelium, welches so schließt, erzählt uns, wie die Anbetung Jesu entstanden ist. Wer dieses Evangelium, wie so manche tun, um deswillen für unglaubwürdig hält, der beraubt sich des vornehmsten Mittels zur geschichtlichen Erklärung des Gemeinglaubens der ersten Christen.

Zwar auch die drei ersten Evangelien enthalten dessen genug, was auf denselben Hintergrund hinweist, den das vierte Evangelium enthüllt. Auch dort redet Jesus so von sich, wie tatsächlich kein Mensch vor oder nach ihm von sich geredet hat. Was er dort von seiner zentralen Stellung im Reiche Gottes und seiner bis ans Ende der Zeiten reichenden Mittler-

---

[22]) Joh. 3, 17—21; 5, 23; 6, 35. 45; 14, 1; 15, 1—8.

stellung zwischen Gott und den Menschen sagt, läßt nur eine dreifache Beurteilung zu. Entweder man findet es mit der wohlbezeugten Demut und Frömmigkeit Jesu unverträglich, daß er sich für den Christ, für den Sohn Gottes ohne seinesgleichen, für den Heiland und Richter aller Menschen ausgegeben habe, und verwirft darum das Zeugnis auch dieser Evangelien in den allerwesentlichsten Punkten. Oder man läßt dies geschichtliche Zeugnis gelten und erklärt sich die alles Maß des Menschenmöglichen übersteigenden Ansprüche Jesu daraus, daß er ein kranker Geist gewesen, am Größenwahn gelitten habe, wie das ja allen Ernstes bis in unsere Tage mehr als einmal versucht worden ist. Oder endlich man läßt dies geschichtliche Zeugnis nicht nur gelten, sondern läßt sich auch von dem treuen Zeugen, der darin redet, überzeugen. Vielleicht braucht das Bekenntnis dessen, der sich am Zeugnis der drei ersten Evangelien genügen läßt, nicht wesentlich anders zu lauten als das Bekenntnis des Thomas. Wir sehen auch in diesen Evangelien die nachmalige Anbetung des erhöhten Jesus schon während seines Erdenlebens sich vorbereiten. Es geht doch hinaus über die ehrerbietige orientalische Begrüßung des Königs und Herrn, wenn die, welche Jesum auf den Wellen des Sees hatten wandeln sehen, vor ihm niederfallen und sagen: „Du bist wahrhaftig ein Sohn Gottes“ (Matth. 14, 33). Am Schluß des Matthäusevangeliums lesen wir, daß die Jünger vor dem auferstandenen Herrn auf die Kniee sanken. Aber wir lesen auch, daß etliche zweifelten, und wir hören nicht mehr, daß dieser Zweifel überwunden worden sei. Das ist ein Sinnbild der Unvollständigkeit des Zeugnisses dieser Evangelien, ihrer Unzulänglichkeit für das Bedürfnis derer, welche glauben sollen, ohne zu sehen. Wäre die Gemeinde jemals beschränkt gewesen oder für immer beschränkt geblieben auf diejenigen Erinnerungen und Über-

lieferungen, welche in den drei ersten Evangelien niedergelegt sind, so wären nicht nur empfindliche Lücken in ihrer geschichtlichen Kunde von Jesus, es würden auch Zweifel geblieben und immer wieder aufgetaucht sein, welche durch fromme Betrachtung und bloße Schlußfolgerung des willigen Glaubens nicht zu überwinden sind. Der Zweifel aber ist ein Feind des Gebetes. Wäre nicht geschichtlich, was das vierte Evangelium als Wort und Tat Jesus berichtet, oder wäre sein Inhalt das Geheimnis weniger, ohne Einfluß auf den Glauben der gesamten Gemeinde geblieben, so wäre ihre Anbetung Jesu nicht nur geschichtlich unbegreiflich, sondern auch sachlich unberechtigt. Jesus hätte keine wahren Jünger gehabt; denn die, welche sich so nannten, wären nicht „an seiner Rede geblieben". Aber eben dies ist unglaublich. Unglaublich schon darum, weil die persönlichen Jünger Jesu keinen anderen Meister begehrten und gelten lassen wollten, als den, welcher sie zu glücklichen Menschen gemacht hatte, und keine höhere Lehrauktorität anerkannten als seine Worte. Ihrer treuen Erinnerung und ihrer eigenen wie ihrer Schüler Aufzeichnung verdanken wir ja all' unsere Kunde von Jesus und auch die Kenntnis der Worte des Meisters, an welchen wir die Berechtigung seiner Jünger bemessen, sich seine Jünger zu nennen. Sie bestehen die Probe, wenn wir den Maßstab nicht willkürlich verkürzen.

Wenn wir nun heutigen Tages mit der Gemeinde in ihren innigsten Liedern und Gebeten Jesum Christum anrufen als unseren lebendigen Gott und Heiland, oder wenn wir mit unseren Kindern um den gedeckten Tisch stehen und unsere Hände faltend sprechen: „Komm, Herr Jesu, sei unser Gast", so dürfen wir uns eins fühlen mit denen, welche Jesus selber beten gelehrt hat. Ob wir im Vergleich mit jenen hochbe-

gnadigten Menſchen uns am Glauben ſchwach und an Erfahrung arm fühlen, ein aufrichtiges „Kyrie eleis“ bringen wir doch wohl fertig; und ob unſer unruhiges und begehrliches Herz unendlich oft keine andere Antwort erhielte als die: „Laß dir an meiner Gnade genügen“, ſo iſt auch dies eine Antwort, um die es ſich lohnt zu beten.

Lippert & Co. (G. Pätz'ſche Buchdr.), Naumburg a/S.

Von Herrn Professor D. **Th. Zahn** erschienen:

Einleitung in das Neue Testament. 3., vielfach berichtigte u. vervollständigte Aufl. I. Bd. 9 Mk. 50 Pf., eleg. geb. 11 Mk. 50 Pf. II. Bd. 13 Mk. 50 Pf., eleg. geb. 15 Mk. 50 Pf.

Geschichte des neutestamentlichen Kanons. I. Bd.: Das neue Testament vor Origenes. 1. Hälfte. 12 Mk. 2. Hälfte. 12 Mk. — II. Bd.: Urkunden und Belege zum ersten und dritten Band. 1. Hälfte. 10 Mk. 50 Pf. — 2. Hälfte. 16 Mk. 20 Pf.

Grundriß der Geschichte des neutestamentlichen Kanons. 2. verm. u. vielfach verbesserte Auflage. 2 Mk. 10 Pf., eleg. geb. 2 Mk. 80 Pf.

Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur.

I. Teil: Tatians Diatessaron. 9 Mk. — II. Teil: Der Evangeliencommentar des Theophilus von Antiochien. 8 Mk. — III. Teil: Supplementum Clementinum. 7 Mk. — IV. Teil: I. Die lateinische Apokalypse der alten afrikanischen Kirche von Johs. Haußleiter. — II. Der Text des von A. Ciasca herausgegebenen arabischen Diatessaron von Dr. Ernst Sellin. — III. Analecta zur Geschichte und Literatur im zweiten Jahrhundert von Th. Zahn. 8 Mk. — V. Teil: I. Paralipomena von Th. Zahn. — II. Die Apologie des Aristides untersucht u. wiederhergestellt von R. Seeberg. 13 Mk. 50 Pf. — VI. Teil: I. Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien. — II. Brüder und Vettern Jesu. 10 Mk. — VII. Teil: I. Die altsyrische Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron besonders in ihrem gegenseitigen Verhältnis untersucht von Dr. A. Hjelt. 6 Mk. — VIII. Teil: Historische Studien zum Hebräerbrief. I. Teil: Die ältesten lateinischen Kommentare zum Hebräerbrief. Von D. E. Riggenbach. 6 Mk. 80 Pf.

Skizzen aus dem Leben der alten Kirche. 3. vermehrte u. verbesserte Aufl. 5 Mk. 40 Pf., eleg. geb. 6 Mk. 40 Pf.

Acta Joannis unter Benutzung von C. von Tischendorf's Nachlaß bearbeitet. 10 Mk.

Das apostolische Symbolum. Eine Skizze seiner Geschichte und eine Prüfung seines Inhalts. 2. Aufl. 1 M. 35 Pf.

Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum. 75 Pf.

Das Evangelium des Petrus. Das kürzlich aufgefundene Fragment seines Textes aufs neue herausgegeben, übersetzt und untersucht. 1 M. 20 Pf.

Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche. 50 Pf.

Cyprian von Antiochien und die deutsche Faustsage. 3 M.

Die bleibende Bedeutung des neutest. Kanons für die Kirche. 90 Pf.

Die Dormitio Sanctae Virginis und das Haus des Johannes Markus. 60 Pf.

Brot und Salz aus Gottes Wort in Predigten. 3 Mk. 50 Pf.

A. Deichert'sche Verlagsbuchh. Nachf. Inh. W. Scholl in Leipzig.

Kommentar
zum
Neuen Testament.

Unter Mitwirkung von

Professor D. **Ph. Bachmann**, Professor D. Dr. **P. Ewald** in Erlangen, Professor D. **E. Riggenbach** in Basel, Hauptpastor D. **G. Wohlenberg** in Altona

herausgegeben
von

D. Theodor Zahn,
Professor der Theologie in Erlangen.

I. Bd.: **Matthäus** ausgelegt von D. Theodor Zahn. 3. rev. Aufl. M. 14.50, in eleg. Halbfrzbd. M. 16.—.

II. Bd.: **Markus** ausgelegt von D. G. Wohlenberg. 1. u. 2. Aufl. ca. 26 Bog. ca. M. 8.—, in eleg. Halbfrzbd. ca. M. 9.50.

IV. Bd.: **Johannes** ausgelegt von D. Theodor Zahn. 1. u. 2. Aufl. M. 14.50, in eleg. Halbfrzbd. M. 16.—.

VI. Bd.: **Römerbrief** ausgelegt von D. Theodor Zahn. 1. u. 2. Aufl. M. 12.50, in eleg. Halbfrzbd. M. 14.—.

VII. Bd.: **1. Korintherbrief** ausgelegt von D. Ph. Bachmann. 2. Aufl. M. 9.—, in eleg. Halbfrzbd. M. 10.50.

VIII. Bd.: **2. Korintherbrief** ausgelegt von D. Ph. Bachmann. 1. u. 2. Aufl. M. 8.20, in eleg. Halbfrzbd. M. 9.70.

IX. Bd.: **Der Galaterbrief** ausgelegt von D. Theodor Zahn. 2. Aufl. M. 5.70, in eleg. Halbfrzbd. M. 7.20.

X. Bd.: **Epheser-, Kolosser-, Philemonbrief** ausgelegt von D. P. Ewald. 2. Aufl. M. 8.50, in eleg. Halbfrzbd. M. 10.—.

XI. Bd.: **Philipperbrief** ausgelegt von D. P. Ewald. 1. u. 2. Aufl. M. 4.50, in eleg. Halbfrzbd. M. 6.—.

XII. Bd.: **1. u. 2. Thessalonicherbrief** ausgelegt von D. G. Wohlenberg. 2. Aufl. M. 4.50, in eleg. Halbfrzbd. M. 6.—.

XIII. Bd.: **Die Pastoralbriefe** (der erste Timotheus-, der Titus- u. der zweite Timotheusbrief) ausgelegt von D. G. Wohlenberg. Mit Anhang: Unechte Paulusbriefe. M. 6.80, in eleg. Halbfrzbd. M. 8.30.

Bachmann, Prof. D. Ph., **Die Sittenlehre Jesu** in ihrer Bedeutung für die Gegenwart. 1 Mk. 20 Pf.

— —, **Die Bedeutung des Sühnetodes Christi** für das christliche Gewissen. 1 Mk. 20 Pf.

Dunkmann, Sem.-Direktor Lic. K., **Der historische Jesus, der mythologische Christus und Jesus der Christ.** Ein kritischer Gang durch die moderne Jesus-Forschung. 1 Mk. 80 Pf.

— —, **Kreuz und Auferstehung als Grundlagen der Heilsgemeinde.** 1 Mk. 25 Pf.

Ewald, Prof. D. P., **Wer war Jesus?** 60 Pf.

Frey, Mag. theol. Johs., **Die Probleme der Leidensgeschichte Jesu.** Beiträge zur Kritik der Evangelien. I. Teil. 3 Mk. 50 Pf.

Haussleiter, Prof. D. Johs., **Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube.** 60 Pf.

Ihmels, Prof. D. L., **Wer war Jesus? — Was wollte Jesus?** 4. durchgesehene Auflage. 60 Pf., kart. 80 Pf., feine Ausgabe eleg. geb. 1 Mk. 50 Pf.

— —, **Die Auferstehung Jesu Christi.** 1. u. 2. Aufl. 50 Pf.

— —, **Jesus Christus, die Wahrheit und das Leben.** 2 Predigten. 75 Pf.

Kähler, Prof. D. M., **Gehört Jesus in das Evangelium?** 2. Aufl. 75 Pf.

— —, **Die Herrlichkeit Jesu.** 75 Pf.

— —, **Jesus und das Alte Testament.** 2. Auflage. 1 Mk. 20 Pf.

— —, **Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus.** 3. Aufl. in Vorbereitung.

— —, **Der Verkehr mit Christo** in seiner Bedeutung für das eigene Leben und den Gemeindedienst der Geistlichen nach dem N. T. 75 Pf.

— —, **Die Versöhnung durch Christum** in ihrer Bedeutung für das christliche Glauben und Leben. 2. durchgesehene Aufl. 1 Mk. 20 Pf.

— —, **Wiedergeboren durch die Auferstehung Jesu Christi.** 2. Aufl. 2 Mk. 10 Pf., kart. 2 Mk. 60 Pf.

Kögel, Prof. Lic. Dr., **Jesu Kreuz — Jesu Tat.** 60 Pf.

Schnedermann, Prof. D. G., **Die Vorstellung vom Reiche Gottes** in ihrem Gange durch die Geschichte der christlichen Kirche dargestellt.

I. Die israelitische Vorstellung vom Königreiche Gottes als Voraussetzung der Verkündigung und Lehre Jesu. 1 Mk.

II. Jesu Verkündigung und Lehre vom Reiche Gottes in ihrer geschichtlichen Bedeutung dargestellt. 1. Hälfte: Die Verkündigung Jesu vom Kommen des Königreiches Gottes. 3 Mk. 2. Hälfte: Die Lehre Jesu von den Geheimnissen des Königreiches Gottes. 4 Mk.

Seeberg, Prof. D. A., **Der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung.** 5 Mk. 50 Pf.

— —, **Die Anbetung des Herrn bei Paulus.** 80 Pf.

— —, **Das Evangelium Christi.** 3 Mk.

— —, **Christi Person und Werk nach der Lehre seiner Jünger.** 2 Mk. 80 Pf.

Seeberg, Prof. D. R., **Aus Religion und Geschichte.** Gesammelte Aufsätze und Vorträge. I. Band: Biblisches und Kirchengeschichtliches. 6 Mk. 50 Pf., geb. 7 Mk. 60 Pf.
(Inhalt: Die Nachfolge Christi — Worte Jesu — Paulus und Jesus usw.)

— —, **Zur systematischen Theologie.** Abhandlungen und Vorträge. Aus Religion und Geschichte II. 6 Mk. 60 Pf., geb. 7 Mk. 60 Pf.
(Inhalt: Wer war Jesus? usw.)

Walther, Prof. D. W., **Pauli Christentum — Jesu Evangelium.** 1 Mk.

Wiebers, Pastor Hugo, **Jesu Liebe zu seinen Jüngern und Feinden.** 2 Jahrgänge Passionspredigten. 1 Mk. 20 Pf., geb. 1 Mk. 60 Pf.

— —, **Jesus und Petrus.** Zwölf Predigten über persönliches Christentum. 1 Mk. 40 Pf.

Zahn, Prof. D. Th., **Die Anbetung des Herrn bei Paulus.** 5. Aufl. ca. 80 Pf.

A. Deichert'sche Verlagsbuchh. Nachf. Inh. W. Scholl in Leipzig.

Gott :: Welt :: Mensch!

Eine Weltanschauungsskizze

von

D. A. W. Hunzinger,
Professor der Theologie.

Preis: M. 1.50.

Zur apologetischen Aufgabe der evangel. Kirche in der Gegenwart

von

D. A. W. Hunzinger,
Professor der Theologie.

Preis: M. 1.50.

Wehr und Waffen im Streit um den Gottesglauben.

Von

Pfarrer Dr. **Johs. Jeremias.**

Preis: 80 Pf.

A. Deichert'sche Verlagsbuchh. Nachf. Inh. W. Scholl in Leipzig.

Nietzsche.

Ein akademisches Publikum

von

Richard H. Grützmacher,

o. ö. Universitätsprofessor.

M. 3.80, eleg. geb. M. 4 80.

Das Buch wird durch seinen Inhalt wie durch seine ansprechende Form allen denen zu einem abschließenden Urteil über Nietzsche verhelfen, die auch bei diesem Manne sich lieber der Führung ernster wissenschaftlicher Arbeit und geklärter Weltanschauung anvertrauen, als dilettantischer Begeisterung der Gegnerschaft.

Modern-Positive Vorträge

von

Richard H. Grützmacher,

Professor der Theologie in Rostock.

3 Mk. 50 Pf., geb. 4 Mk. 50 Pf.

Nietzsches Herrenmoral

und die

Moral des Christentums.

Von

Gerhard Hilbert.

Preis: 80 Pf.

A Deichert'sche Veralgsbuchh. Nachf. Inh. W. Scholl in Leipzig.

Die Kirche Deutschlands

im

Neunzehnten Jahrhundert.

Eine Einführung in die religiösen, theologischen und kirchlichen Fragen der Gegenwart

von

D. **Reinhold Seeberg,**
Professor der Theologie in Berlin.

Dritte erweiterte Auflage.

7 Mk. 20 Pf., geb. 8 Mk. 20 Pf.

Die Grundwahrheiten

der

christlichen Religion.

Von

D. **Reinhold Seeberg,**
Professor der Theologie in Berlin.

5. Auflage.

3 Mk., eleg. geb. 3 Mk. 80 Pf.

Der lebendige Gott.

Fragen und Antworten von Herz zu Herz

von

D. **Martin Kähler,**

Professor der Theologie in Halle.

Preis: M. 1.20.

Die biblische Urgeschichte

in ihrem Verhältnis

zu den Urzeitsagen anderer Völker,
zu den israelitischen Volkserzählungen
und zum Ganzen der Heiligen Schrift.

Vorträge

von

D. **Wilhelm Lotz,**

Professor der Theologie in Erlangen.

Preis: M. 1.50.

Das Alte Testament
und die Wissenschaft.

Von

D. **Wilhelm Lotz,**

Professor der Theologie in Erlangen.

Preis: M. 4.20, eleg. geb. M. 5.—.

Von Herrn Professor D. **Ludwig Ihmels** in Leipzig erschienen:

Die christliche Wahrheitsgewissheit,

ihr letzter Grund und ihre Entstehung.

Zweite erweiterte u. veränderte Auflage.

Preis: M. 7.—, geb. M. 8.—.

Die Bedeutung des Autoritätsglaubens

im Zusammenhang mit der andern Frage erörtert:

Welche Bedeutung hat die Autorität für den Glauben?

Preis: M. 1.—.

Theonomie und Autonomie

im Licht der christlichen Ethik.

Preis: M. —.60.

Die Selbständigkeit der Dogmatik

gegenüber der Religionsphilosophie.

Preis: M. 1.—.

Das Verhältnis der Dogmatik zur Schriftwissenschaft.

Preis: M. —.60.

Bachmann, Prof. D. Ph., **Gott und die Seele.** Unterſuchungen zur Lage der evangeliſchen Kirche und Theologie in der Gegenwart im Anſchluß an Dr. Geyers und Dr. Rittelmeyers „Gott und die Seele". Heft 1: Allerlei Predigtproben. ca. 4 Bogen. ca. M. 1.—, kart. ca. M. 1.25.

Caspari, Prof. D. W., **Die evang. Konfirmation,** vornämlich in der luth. Kirche. 3 Mk.

— —, **Die geſchichtl. Grundlage des gegenwärt. evang. Gemeindelebens.** 2. gänzlich umgearbeitete Auflage. 6 Mk.

— —, Lic. Dr. W., **Die Bedeutung der Wortſippe** בבר **im Hebräiſchen.** 4 Mk.

Ewald, Prof. D. P., **Religion und Chriſtentum.** 75 Pf.

— —, **Der Chriſt und die Wiſſenſchaft.** Ein Vortrag. 80 Pf.

— —, **Über die Glaubwürdigkeit der Evangelien.** 75 Pf.

— —, **Probabilia** betreffend den Text des 1. Timotheusbriefes. 1.20 Mk.

Hunzinger, Prof. Lic. Dr. A. W., **Der Glaube Luthers** und das religionsgeſchichtliche Chriſtentum der Gegenwart. 60 Pf.

— —, **Probleme und Aufgaben der gegenwärtigen ſyſtematiſchen Theologie.** 3 Mk. 60 Pf.

Kolde, Prof. D. Th., **Die Loci communes Philipp Melanchthons** in ihrer Urgeſtalt nach G. L. Plitt in 3. Aufl. von neuem herausgegeben und erläutert. 3 Mk. 50 Pf.

— —, **Die Heilsarmee** (The Salvation Army), ihre Geſchichte und ihr Weſen. 2. ſehr verm. Aufl. 3 Mk. 25 Pf.

Lotz, Prof. D. W., **Die bibliſche Urgeſchichte** in ihrem Verhältnis zu den Urzeitſagen anderer Völker, zu den israelitiſchen Volkserzählungen und zum Ganzen der Heiligen Schrift. 1 Mk. 50 Pf.

— —, **Das Alte Teſtament und die Wiſſenſchaft.** 4 Mk. 20 Pf., eleg. geb. 5 Mk.

Müller, Prof. D. K., **Symbolik.** Vergleichende Darſtellung der chriſtlichen Hauptkirchen nach ihrem Grundzuge und ihren weſentlichen Lebensäußerungen. 8 Mk. 50 Pf., geb. 10 Mk.

— —, **Die Bekenntnisſchriften der reformierten Kirche.** In Originaltexten m. hiſtor. Einleitungen u. ausführl. Regiſter. 22 Mk., geb. 24 Mk.

Constantin der Große

und die Kirche.

Vortrag

gehalten im Evangelischen Verein zu Hannover

von

D. Theodor Zahn,
a. o. Professor der Theologie in Göttingen.

Hannover.
Carl Meyer.
1876.

Hofbuchdruckerei der Gebr. Jänecke in Hannover.

Am Ausgang des zweiten Jahrhunderts hat ein geistvoller Schriftsteller der lateinischen Kirche gesagt: „Auch die Kaiser würden an Christus gläubig geworden sein, wenn die Welt ohne Kaiser sein könnte, oder wenn auch Christen Kaiser sein könnten.“ Ein Vierteljahrhundert später stellte ein römischer Kaiser in seiner Hauskapelle neben den Büsten ausgezeichneter Fürsten und heidnischer Weisen auch Bilder Abrahams und Christi auf. Wieder um ein volles Jahrhundert später empfing ein römischer Kaiser auf dem Sterbebett die christliche Taufe. Es war der, dessen Gestalt Ihnen vorzuführen, mein Auftrag ist: Constantin der Große. Wenn man die Männer groß nennt, welche an einen Wendepunkt der Geschichte gestellt und getragen von dem Bewußtsein der Bedeutung desselben durch ihre persönliche Entscheidung und consequente Wirksamkeit der Welt eine neue Gestalt gegeben haben, so verdient er vor Anderen den Namen des Großen. An der Bedeutung der Epoche, welche der Name Constantin bezeichnet, und an dem entscheidenden Einfluß dieses Mannes auf seine Zeit zweifelt Niemand. Es ist die Erhebung der bis dahin verfolgten Kirche zur herrschenden Religionsgemeinschaft und die Begründung des sogenannten christlichen Staats, soweit das überhaupt eines Menschen Werk ist, das seinige. Aber darum läßt sich auch die Frage nach dem innern Werth dieser geschichtlichen Größe nicht

von der beinah persönlichen Frage trennen: Hat Constantin die Aufgabe gelöst, welche den Christen früherer Zeiten unlösbar schien, die Aufgabe, Christ und Kaiser in einer Person zu sein?

Im Sterbejahr Constantins griff der gelehrteste Bischof seiner Zeit, Eusebius von Cäsarea, zur Feder, um das Leben des unvergleichlichen Fürsten zu schreiben, den Gott allen Menschen zum Lehrer und Vorbild gottseligen Lebens geschenkt habe; und unter Anrufung des göttlichen Beistands zeichnete er ein Heiligenbild, dessen innere Unwahrheit und äußere Häßlichkeit in der geschichtlichen Literatur ihres Gleichen sucht. Die Heiden, welche es trotz des christlichen Kaisers blieben, sahen in Constantin je länger, je mehr den Verderber des Staats und glaubten ihm alle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, wenn sie urtheilten: In den ersten zehn Jahren seiner Regierung sei er ein trefflicher Fürst, in den folgenden zehn ein Räuber, in den letzten zwölf ein unmündiges Kind gewesen. Bis heute „schwankt sein Charakterbild in der Geschichte, von der Parteien Gunst und Haß verwirrt;“ und sehr verschieden beurtheilen ihn und sein Lebenswerk auch die, welche in dem Wunsche einig sind, daß alle Kaiser wahre Christen seien.

Ich werde bemüht sein, die Thatsachen reden zu lassen.

Constantin war neunzehn Jahr alt, als sein Vater Constantius Chlorus, bis dahin ein erprobter General, durch den Entschluß des Kaisers Diocletian die Würde eines Cäsar erhielt und damit die Herrschaft über Gallien sammt dem deutschen Lande bis zum Rhein und, wenn's ihm gelang das aufständische Britannien wieder zu gewinnen, auch über dieses. Diese Beförderung des Con-

ſtantius war zugleich die Auflöſung des Hauſes, in welchem Conſtantin groß geworden. Sein Vater mußte die Ehe mit Conſtantins Mutter, der nachmals ſo berühmten Helena löſen, um eine politiſche Heirath zu ſchließen mit der Stieftochter des zweiten Auguſtus oder Oberkaiſers Maximianus, mit welchem Diocletian ſchon acht Jahre vorher die Würde und Bürde der Reichsregierung getheilt hatte. Auch Conſtantin ſollte den Vater nicht mehr ſehn bis kurz vor deſſen Ende. Unter der Leitung Diocletians und des Cäſar Galerius ſollte er ſeine militäriſche Laufbahn machen. An der Seite bald des Einen bald des Andern focht er mit Auszeichnung gegen die unſtäten Völker Südrußlands, gegen die Perſer, gegen die aufſtändiſchen Egypter. Wir hören aus den zwölf Jahren, die ſo ausgefüllt wurden, nichts von ihm, was ſeine künftige Bedeutung verriethe. Seinem nachmaligen Lebensbeſchreiber Euſebius, welcher ihn damals zuerſt auf einem Durchmarſch durch Paläſtina an der Seite Diocletians ſah, fiel vornehmlich ſeine hohe Geſtalt auf. Wir wiſſen auch nicht, welche Ausrüſtung fürs Leben ihm das elterliche Haus gegeben hatte. Namentlich müſſen wir auf die lockende Vorſtellung verzichten, daß ſeine Mutter, welche nach ſehr ſpäten Nachrichten von Haus aus eine Chriſtin geweſen ſein ſoll, den erſten Keim religiöſen Lebens in ihn gelegt habe. Als Conſtantin geboren wurde, war ſeine Mutter eine Kellnerin zu Naiſſus in Serbien, und der Erſte, der ſie als Heilige gemalt hat, bezeugt ausdrücklich: der Sohn erſt habe ſie fromm gemacht, während ſie es früher nicht war. Wahrſcheinlicher iſt es, daß das Bild ſeines ausgezeichneten Vaters ihn auf ſeinen Feldzügen begleitete und zu Vergleichungen mit den Kaiſern des Oſtens veranlaßte. Der Unterſchied wurde auf-

fällig, als Diocletian, von seinem Cäsar Galerius gedrängt, den langjährigen Waffenstillstand zwischen dem heidnischen Staat und der christlichen Kirche brach, indem er zunächst das Heer von allen christlichen Elementen säuberte, und vollends als im Jahre 303 die letzte Verfolgung der Kirche ausbrach. Constantin war selbst in Nikomedien, der Residenz Diocletians, anwesend, als eines Tages auf kaiserlichen Befehl die große Kirche daselbst dem Boden gleich gemacht und damit das Signal zur systematischen Unterdrückung der christlichen Religionsübung gegeben wurde. Die rasch auf einander folgenden Edicte, welche diese Verfolgung verschärften und verallgemeinerten, sollten für das ganze Reich gültig sein; aber im Gebiet des Constantius blieben sie so gut wie unbeachtet. Wenn in Gallien einzelne Kirchen niedergerissen wurden, so blieb die persönliche Sicherheit der Christen dort unangetastet, ja Constantius hatte nach wie vor an seinem Hof zu Trier oder in York sowie in seiner militärischen Umgebung Christen, welche aus ihrem Bekenntnis kein Hehl zu machen brauchten. Ein Mann, welcher das vom Reich losgerissene England wieder gewonnen hatte, der an der beständig gefährdeten Rheingrenze treulich und tapfer Wache hielt und von seinen Unterthanen als ein wahrer Vater des Landes aufrichtig verehrt wurde, durfte etwas wagen. Aber dem Mistrauen der Urheber der Christenverfolgung entging er nicht; und es ist sehr begreiflich, daß man am Hof zu Nicomedien Constantin als ein Unterpfand der Treue seines Vaters scharf im Auge behielt. Es ist aber auch nicht zu bezweifeln, daß die Christen darauf hofften, der Sohn ihres einzigen Beschützers auf dem Kaiserthron möchte bei dem, wie es hieß, nahe bevorstehenden Regie-

rungswechsel zur Theilnahme an der kaiserlichen Gewalt berufen werden. Schon vor Jahren war, wie es scheint, von einer künftigen Vermählung Constantins mit der Tochter des Kaisers Maximianus, der Stiefschwester seiner Stiefmutter, die Rede gewesen. Wenigstens deutete man, als es später zu dieser Verbindung kam, ein Wandgemälde im Palast zu Aquileja so, welches den jugendlichen Constantin darstellte, von der kleinen Fausta Helm und Schild empfangend. Aber diese Weissagungen und Wünsche sollten vorläufig nicht in Erfüllung gehen. Als Diocletian am 1. Mai 305 in Nicomedien und gleichzeitig Maximianus in Mailand ihre Abdankung verkündigten und die beiden bisherigen Cäsaren Constantius und Galerius zu Augusten erklärten, wurden zwei wenig hervorragende Officiere zu Cäsaren ernannt. Von Constantin war so wenig die Rede, als von Maxentius, dem Sohne Maximians. Zur Enttäuschung kam die Gefahr. Vergeblich bat Constantius um Rücksendung des Sohnes. Immer wieder wurde diesem der Urlaub verweigert. Seine schließliche Abreise glich der Flucht eines Deserteurs. Er traf den Vater in Boulogne, im Begriffe nach England überzusetzen, um einen Angriff der schottischen Völker auf das römische Gebiet zurückzuweisen. Dem glücklichen Feldzug folgte bald der Tod des Constantius am 26. Juli 306, und Constantin wurde zu York nach dem Wunsch seines sterbenden Vaters vom Heer als Kaiser ausgerufen, und zwar sofort als Kaiser im höchsten Sinne, als Augustus. Aber Constantin bewies gleich am Anfang seiner politischen Laufbahn, daß er zu warten verstehe. Er begnügte sich mit dem Erreichbaren, mit der widerwilligen Anerkennung seiner Cäsarwürde seitens der andern Kaiser. Auch bei Gelegen-

heit seiner Vermählung mit Fausta, der Tochter des abgedankten Maximian, ließ er sich durch diesen nicht verführen, den Augustustitel an sich zu reißen. Unbekümmert um die Wirren in andern Theilen des Reichs regierte er von Trier aus Gallien und Britannien nach den Traditionen seines Vaters, nur noch energischer wie dieser in der Zurückweisung der die Rheingrenze immer wieder bedrohenden Germanen, und tolerant gegen die Christen. Zwar auch in den übrigen Theilen des Reichs dauerte die Verfolgung nicht gleichmäßig fort, aber frei gegeben war die christliche Religionsübung nicht; namentlich in Asien wiederholten sich die heftigsten Angriffe. Nur in Gallien blieben die Christen unangefochten.

Wir sind um so mehr veranlaßt nach den Gründen dieser Toleranz schon des Constantius zu fragen, da Constantin selbst seinen nachmaligen Bund mit der Kirche als Consequenz der Haltung seines Vaters bezeichnet hat. Was diesen den Christen geneigt machte, war nicht seine allgemein gerühmte Humanität, es war auch nicht Politik, sondern, wenn den Nachrichten irgend zu trauen ist, vor allem seine persönliche Religion. Constantius war nicht Christ, aber er verehrte einen Gott, welchen die Christen der Folgezeit gerne schon deshalb für den wahren Gott gelten ließen; und als Monotheist fühlte er sich den Christen verwandter, als einem Diocletian, der streng und ernsthaft an der alten Staatsreligion festhielt. Monotheistische Neigungen und Ueberzeugungen sind in der römischen Kaiserzeit, zumal im dritten Jahrhundert, nichts Seltenes. Auf einem zwiefachen Boden sehen wir sie erwachsen, auf dem Boden der philosophischen Bildung und auf dem des heidnischen Cultus. Es fehlt nicht an Berührungen und

Mischungen dieser beiden Kreise; aber gerade im Verhältnis zum Christenthum nehmen wir eine bezeichnende Verschiedenheit wahr. Diejenigen, welche auf philosophischem Wege zur Anerkennung eines Höchsten über den Göttern des Volksglaubens gelangten, haben sich durchweg feindlich zum Christenthum gestellt. Noch kurz vor Ausbruch der Diocletianischen Verfolgung hatte ein hoher Beamter, der sich für einen Philosophen hielt, in einem gegen die Christen gerichteten Buch unter dem Titel „Wahrheitsliebende Worte" sich so bestimmt zu der einen Gottheit über den Göttern bekannt, daß ein Christ ihm vorwerfen konnte: „Du unterwirfst selbst deine Götter dem einen Gott, dessen Religion du zu vernichten trachtest." Anders stellte sich zum Christenthum der Monotheismus, welcher äußerlich betrachtet eine Frucht des Eindringens fremdländischer Gottesdienste in die römische Gesellschaft war. Bei der unübersehbaren Mannigfaltigkeit zumal orientalischer Culte, mit welchen die Römer der Kaiserzeit sich befreundeten, war es unmöglich für die Vorstellung, vollends für die religiöse Empfindung, die am meisten zu den Geheimnissen morgenländischen Gottesdienstes sich hingezogen fühlte, die persönlichen Göttergestalten festzuhalten. Sie mischten sich wunderbar in den Köpfen, sie tauschten ihre Eigenschaften und Namen gegen einander aus, sie verloren vielfach ihr ursprüngliches Gepräge; und was übrig blieb, war die Gottheit, deren der betende Mensch bedarf. Am mächtigsten zeigt sich diese Richtung in der Verehrung der Götter, welche entweder von Haus aus Sonnengötter waren oder dazu gemacht wurden. Mit Anfang des dritten Jahrhunderts schien es, als sollten alle Sterne des antiken Götterhimmels vor dem großen Licht der vielnamigen Sonne

erbleichen. Zumal im Cultus des ursprünglich persischen Gottes Mithras bewährte sich um die Zeit, davon ich rede, dieser monotheistische Zug. Wie die Christen sich gelegentlich gegen die Meinung wehren mußten, als seien sie Sonnenverehrer, weil sie den Sonntag feierten, so erschien ihnen der geheimnisvolle Dienst des Sonnengottes Mithras als eine teuflische Nachäffung des christlichen Cultus. Auch die Mithrasdiener hatten ihre Taufe, ihr heiliges Mahl, hatten ihre Fasten und andere asketische Uebungen, auch der Mithraspriester machte sein Kreuz über der Stirn des Aufzunehmenden und weihte die Neulinge zu „Streitern des Mithras" im Kampf des Lichts mit der Finsterniß. Sogar von Wiedergeburt und Auferstehung redete man dort. Unter dem Namen der „unbesiegten Sonne," des „unbesiegten Gottes Mithras" wurde diese Gottheit überall verehrt, wo römische Soldaten lagerten, so besonders an der Rhein- und Donaugrenze. Als der selber Unbezwingliche war er der Siegspender, und die Officiere konnten in der That keinen geeigneteren Gott sich zum Kampfgenossen oder „Begleiter", wie sie sagten, erwählen als den Mithras, welcher seine Verehrer gleich auf der ersten Stufe des geheimen Ordens, den sie bildeten, als seine „Krieger" begrüßte. Beachtet man nun, daß er auch „Vater Mithras" genannt wurde, so versteht man, was das heißt, wenn Constantin später in einer Proclamation an seine orientalischen Unterthanen die Toleranz seines Vaters daraus erklärt, daß er bei all' seinen Thaten den „Vater-Gott" angerufen habe. Der erste Kaiser, welcher verurtheilte Christen in Masse begnadigt hat, Commodus, ist ein eifriger Mithrasverehrer gewesen; nicht minder, wie es scheint, Constantius, der letzte, welcher die Schneide

des noch gegen die Christen gerichteten Gesetzes grundsätzlich stumpf machte. Zugleich ist damit ein Element der Religion Constantins genannt. Schon im Anfang seiner Regierung hat er dem Sonnengott unter dem griechischen Namen Apollo seine besondere Verehrung bezeugt. Als er sich zu dem großen Kampf rüstete, welcher ihm den ersten Platz im Reiche verschaffte, beschloß er, den Gott seines Vaters zum einzigen Schutzgott zu erwählen, und lange, nachdem er sich als Freund der Christen offen erklärt hatte, liebte er es, seine Münzen der Sonne, seinem unbesiegten Begleiter, zu weihen.

Um jedoch den für seine Stellung zum Christenthum entscheidenden Schritt Constantins zu verstehen, muß man sich des Standpunktes erinnern, auf welchem der Kampf zwischen Christenthum und Heidenthum schon vorher angelangt war. Im Jahr 311 erließ der älteste der regierenden Kaiser, Galerius, an tödtlicher Krankheit darniederliegend, ein Edict, welches den Christen die Uebung ihrer Religion freigab. Er suchte in demselben den Kampf, welchen er hauptsächlich heraufbeschworen hatte, so darzustellen, als seien die Christen von ihrem eigenen ursprünglichen Glauben abgefallen und hätten dadurch die Bedingungen aufgehoben, unter welchen der Staat ihnen früher Duldung gewährt habe. Das höchste Ziel der daraufhin von der Staatsgewalt ergriffenen gewaltsamen Maßregeln sei allerdings die Wiederherstellung der Alleinherrschaft der Staatsreligion gewesen; aber da weder dies, noch der nächste Zweck, die Zurückführung des staatsgefährlich gewordenen Christenthums auf seine ursprüngliche Form erreicht sei, so entschließt sich die kaiserliche Huld, den Kampf völlig einzustellen, und fordert die Christen auf, ihren Gott für das

Wohl der Kaiser und des Staats anzurufen. Sie sehen, wie schlecht verhüllt das Bekenntnis der Niederlage war. Der Kaiser Maximinus, der in Asien und Egypten waltete und allein um diese Zeit noch ein Christenverfolger heißen konnte, ließ das Gesetz nicht unter seinem Namen veröffentlichen. Aber ein Erlaß seines höchsten Beamten that den gleichen Dienst, und es ist nicht zu verwundern, daß die aus den Gefängnissen und Bergwerken heimkehrenden Christen vielfach auch von der heidnischen Bevölkerung freudig begrüßt wurden. Man war der Henkerscenen müde; und es war bewiesen, daß die Kirche nicht zu vernichten sei. Ueber der Urkunde, die das bezeugt, steht auch Constantins Name neben dem des Galerius und des dritten Kaisers Licinius. Es war darin ein Erlaß an die Behörden in Aussicht gestellt, welcher die näheren Bedingungen der Ausführung bringen sollte. Er ist leider verloren; aber aus einem spätern Erlaß wissen wir, daß die Ausführungsbestimmungen im einzelnen hart und vor allem in demselben grollenden Ton gehalten waren, wie das Toleranzedict selber.

Das war die Lage der Dinge, als Galerius starb, und nun Constantin die Zeit gekommen sah, da er den ersten Platz einzunehmen habe. Ohne harten Kampf mit dem seit Jahren in Rom residirenden Usurpator Maxentius ging das nicht. Constantin rüstete sich zu demselben diplomatisch durch Verhandlungen mit dem Kaiser Licinius, dem er seine Schwester Constantia verlobte; militärisch that er das Mögliche; aber auch göttliche Hülfe schien unentbehrlich. Damit berühre ich den dunkelsten, früh von der Sage umsponnenen Punkt in Constantins Geschichte, und doch scheint er der entscheidende gewesen zu sein. Der Sieg, welchen er im October 312 bei Rom über

Maxentius erfocht, und das Mittel, wodurch er ihn gewonnen zu haben behauptete, hat seine nachmalige Stellung zum Christenthum wesentlich begründet. Es ist eine Thatsache, daß Constantin auf seinem Marsche gegen Rom den Namenszug Christi, der zugleich ein schräges Kreuz darstellt, auf einer Fahnenstange und wohl auch auf den Schilden seiner Soldaten anbringen ließ. Gleich nach seinem Einzug in Rom ließ er dort sein Standbild aufrichten mit jener Fahnenstange in der Hand und mit der Umschrift: „Durch dieses rettende Zeichen, das wahre Zeichen der Tapferkeit, habe ich eure Stadt vom tyrannischen Joche befreit." Und das Toleranzedict, welches er wenige Monate darauf erließ, will ein Beweis der Dankbarkeit für die erfahrene göttliche Gnade sein. Auch die Heiden führten seinen Sieg auf sein Gebet zurück, oder sie erzählten von himmlischen Heerschaaren, die in den Lüften sich gezeigt. Die Christen sprachen von einem Traum, worin ihm die Wahl dieses Feldzeichens gerathen worden sei. Mehr wußten sie im allgemeinen nicht, so lange Constantin lebte. Erst nach seinem Tode berichtete sein christlicher Biograph Eusebius, was der Kaiser selbst in seinen letzten Lebensjahren ihm einst erzählt und mit einem Eide bekräftigt habe. Am hellen Nachmittag habe Constantin und mit ihm sein ganzes Heer jenes Doppelzeichen, aus Licht gebildet, über der Sonne stehen sehen und dabei die Worte geschrieben gefunden: „Durch dieses siege." In der folgenden Nacht sei ihm Christus im Traume erschienen und habe ihm befohlen, eine Nachbildung des Himmelszeichens als Schutzmittel im Kampf zu gebrauchen. Man braucht nicht wunderscheu zu sein, um dieser Erzählung mistrauisch gegenüber zu stehen. Ich glaube, es läßt sich

nicht mehr ausmachen, was wirklich geschehen ist. Mag ein Traum den Constantin in seinen Ueberzeugungen bestimmt haben; mag er wirklich eine auffallende Erscheinung am Himmel mit dem wohlbekannten Zeichen übereinstimmend gefunden haben; mögen christliche Geistliche, welche jedenfalls gleich darauf in seiner Umgebung erscheinen, ihn in seinem Entschluß bestärkt haben, Eins wissen wir: der, welcher am Kreuz gestorben ist, hat ihn nicht geheißen, seinen Namenszug und sein Kreuz als Zaubermittel in der Schlacht zu gebrauchen, als Zaubermittel, sage ich, und übersetze nur den beharrlich wiederholten und mannigfach variirten Ausdruck des christlichen Berichterstatters. Der Gekreuzigte hätte ihm sein Kreuz nur mit der Anweisung zu bußfertigem Glauben und zur Nachfolge in selbstverleugnender Liebe zeigen können. Von diesen beiden Stücken aber haben auch die Verehrer Constantins in seinem Leben keine deutlichen Spuren nachweisen können. Die Wahl dieses Feldzeichens, welches fortan, immer prächtiger nachgebildet und oft vervielfältigt, Constantins Heere von Sieg zu Sieg geführt hat, war ein gewisses Bekenntnis zum Christenglauben; die Christen sollten's nicht anders verstehn; aber es war ein zweideutiges Bekenntnis in jeder Hinsicht. Man darf nicht vergessen, daß das Kreuz in den mannigfaltigsten Formen als heiliges Symbol viel älter ist, als das Christenthum. Gerade die von Constantin gewählte Form, das schräg liegende Kreuz, in der Mitte von einem senkrechten Stab durchschnitten, der oben geöhrt ist, war unter den Christen damals noch nicht lange üblich. Dagegen findet es sich zum Verwechseln ähnlich auf Münzen asiatischer Fürsten des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts, und zwar als Feld- und Siegeszeichen. Auch

den galliſchen Soldaten, woraus Conſtantins Heer großen Theils beſtand, war das ſchräge Kreuz als heiliges Symbol aus heidniſcher Zeit, vielleicht ſelbſt als Bannerzeichen nicht unbekannt. Beſtätigt ſich die Forſchung, nach welcher dies ſchräge Kreuz und beſonders auch die beſtimmte Form, welche vier bis fünf Jahrhunderte vor Conſtantin den Fürſten auf dem Boden des alten Perſerreichs als Siegeszeichen diente, ein Symbol der Sonne iſt, welche alle Welt mit ihren Strahlen durchkreuzt, ſo wird es vollends klar ſein: Conſtantin hat in einem Augenblick, deſſen Gewicht ſchwer auf ſeiner Seele laſtete, auf die wirkſamſte Weiſe der göttlichen Hülfe ſich zu vergewiſſern geglaubt, wenn er den einen Gott, deſſen Dienſt ſeinen Vater zu einem Gönner der Chriſten, aber auch zu einem ſiegreichen Feldherrn und glücklichen Herrſcher gemacht hatte, mit dem Gott der Chriſten in Eins ſetzte, der ſeine Uebermacht über ſeine Feinde ſo unfraglich bewieſen hatte; und der glänzende Erfolg beſtätigte die Richtigkeit ſeines Inſtincts. Sollte es ſich wieder einmal um den Kampf des Chriſtengotts mit den Heidengöttern handeln, ſo ſteht Conſtantin auf Seiten des Erſteren; aber er nennt ihn nicht den Gott der Chriſten; und wie religiös ſeine Stimmung vor und nach dem Siege geweſen ſein mag, ein eigentlicher Religionswechſel hat nicht ſtattgefunden.

Von Mailand aus, wohin Conſtantin ſich während des folgenden Winters begab, um die Vermählung ſeiner Schweſter mit Licinius zu feiern und mit dieſem nunmehr einzigen von ihm anerkannten Mitkaiſer die Angelegenheiten des Reichs zu berathen, erließ er nun (Anfang 313) mit dieſem zugleich ein umfaſſendes Religionsedict. Es ſcheint einen Geiſt allſeitiger und grundſätzlicher Toleranz zu

athmen, wie er weder vor noch nachher im römischen Reich laut geworden ist. Jeder soll die unbedingteste Freiheit haben, die Religion zu wählen und auszuüben, die ihm beliebt; denn aus freiem Herzen will die Gottheit verehrt sein. Aber gemeint sind doch zunächst die Christen. Alle lästigen, uns im einzelnen unbekannten Bedingungen, welche den Christen die bisher schon gesetzliche Toleranz zweifelhaft oder ungenügend erscheinen ließen, vor allem solche Bestimmungen, welche den Uebertritt zum Christenthum erschwerten, sollen wegfallen. Die Kirche wird als Corporation anerkannt. Unverweilt sollen den Gemeinden alle in der Verfolgungszeit ihnen entrissenen Gebäude und Grundstücke kostenfrei zurückerstattet werden, während die Privaten, in deren Besitz kirchliches Gut übergegangen war, ziemlich unbestimmt auf Entschädigung vertröstet werden. Das Christenthum ist die bevorzugte Religion. Nichts lag Constantin ferner als der Gedanke eines religionslosen und darum toleranten Staats. Der Staat bedarf der Religion nach Constantins Anschauung durchaus. Verkehrte Behandlung der religiösen Frage hat den Staat an den Rand des Abgrunds gebracht; Religion hat ihn gerettet; Religion allein kann ihn erhalten. Aber welches ist die Religion des Staats und seiner Kaiser? Die christliche? Keineswegs. Die alte Staatsreligion des römischen Reichs noch weniger. Also eine neue Religion, welche der persönlichen Ueberzeugung Constantins und dem Bedürfniß des Augenblicks zu entsprechen schien: es ist die Verehrung der über allen Culten stehenden Gottheit. Die Kaiser gewähren allgemeine Religionsfreiheit, „damit Alles, was an Gottheit im Himmelsthron weilt, ihnen und all' ihren Unterthanen gnädig sein könne." Diesen Inbegriff aller Gottheiten mußten

noch im selben Jahr die Soldaten des Licinius im Kampf gegen Maximinus nach einer vorgeschriebenen Formel auf Commando anrufen. Aber als Mittelpunkt dieser kühnen Union dachte sich Constantin schon damals das christliche Bekenntnis, welches allein als gesellschaftsbildende Macht sich bewährt hatte und aus jedem Kampf um seine Existenz siegreich hervorgegangen war. Das beweisen mehr als der Ton des Edicts von Mailand seine Gesetze und Handlungen während des folgenden Jahrzehnts.

Nicht genug, daß er der christlichen Geistlichkeit sofort alle Privilegien der meist bevorzugten Classen ertheilte, ließ er auch christliche Gedanken und Ordnungen in die allgemeine Gesetzgebung einfließen. Schon im Jahre 315 verfügte er, daß die Sträflinge in Zukunft nicht mehr wie bisher im Gesicht, sondern an Händen oder Waden gebrandmarkt werden sollten, „damit das Antlitz, das nach dem Bilde der himmlischen Schönheit gestaltet ist, nicht geschändet werde." Einige Jahre später (321) erließ er ein Sonntagsgesetz, nicht etwa zum Schutz der christlichen Religionsübung, sondern allen Unterthanen wurde die Werktagsarbeit und den Behörden jede amtliche Function verboten. Nur Werke der Liebe sollten gestattet sein, wie die Freilassung von Sclaven vor dem Richter, und Werke der Noth wie die Arbeiten des Landbaues. Man erkennt sofort die christlichen Beweggründe für diese Ausnahmen und das Gesetz selber; aber unvermittelte Einführung einer christlichen Lebensordnung in die Gesetzgebung eines vorwiegend heidnischen Reichs bedeutete dies erste Sonntagsgesetz nicht. Das zeigt schon der Name des heiligen Tages. Bei den Christen hieß er „der Tag des Herrn"; nur wo sie zu Heiden redeten, nannten sie ihn „Sonntag." Indem Con-

ſtantin unter dieſem Namen ihn heilig erklärte, zeigte er auf's neue, daß er von der monotheiſtiſchen Sonnenverehrung aus zu ſeiner an's Chriſtenthum ſich anlehnenden Staatsreligion gekommen war. Es war auch dies eine Ehrenbezeugung gegen die Kirche; aber zum Chriſtenthum hat ſich Conſtantin während der zehn Jahre nach dem Siege bei Rom durch keinen öffentlichen Act bekannt. Er that es auch dadurch nicht, daß er ſeinem hoffnungsvollen Sohn Criſpus einen Chriſten zum Lehrer gab, welcher jüngſt in einer fulminanten Schrift mit grellen Farben die Gerichte geſchildert hatte, wodurch Gott alle Verfolger der Chriſten von Nero an bis auf Maximinus im Tode gezeichnet habe. Conſtantin wird den Mann, welcher von Diocletian als Profeſſor der Rhetorik in Nikomedien angeſtellt worden war, von dorther gekannt und das auf ihn und ſeines Gleichen berechnete Buch geleſen haben. Den Grundgedanken deſſelben konnte er von ſeinem damaligen Standpunkt aus nur billigen und mußte wünſchen, daß der junge Cäſar ihn in ſich aufnehme. Aber daß dieſer ein Chriſt werden ſolle, war damit noch nicht deutlich geſagt. Noch weniger that Conſtantin einen Schritt, der ihn perſönlich gebunden hätte. Als ein außerhalb der Kirche Stehender beobachtete und behandelte er die Vorgänge innerhalb derſelben. Kaum hatte er die Herrſchaft der Welt mit ſeinem Schwager getheilt, ſo zog eine innerkirchliche Bewegung ſeine Aufmerkſamkeit auf ſich. In der afrikaniſchen Kirche beſtand ſeit zwei Jahren eine Spaltung, deren äußere Veranlaſſungen in den Vorgängen der letzten Verfolgung, deren wahre Gründe in alten Gegenſätzen der Anſchauung vom Weſen der Kirche lagen. Es gab gleichzeitig zwei Biſchöfe von Karthago, die ſich gegenſeitig in den Bann

thaten, und die ganze Provinzialkirche war getheilt in eine Partei (die donatistische), welche nicht ohne Fanatismus Reinheit der Kirche anstrebte, und eine andere (die katholische), welche den Verhältnissen Rechnung trug. An wen sollte die Staatsgewalt sich halten? wem sollten ihre Privilegien zu gute kommen? Constantin war sofort entschlossen, die zahlreichere und gefügigere Partei als katholische Kirche anzuerkennen und ihr zum Siege zu verhelfen. Aber welche Mittel wandte er an? Aus eigener Initiative schrieb er an den katholischen Bischof von Karthago, die kaiserliche Kasse daselbst sei angewiesen, ihm eine bedeutende Summe zur Vertheilung unter die Geistlichkeit der drei zu seinem Sprengel gehörigen Provinzen auszuzahlen; ein spanischer Bischof, gleichsam des Kaisers Referent in Sachen des Cultus, werde ihm gleichzeitig die mit dieser Gratification zu bedenkenden Persönlichkeiten bezeichnen. Sollte dies Mittel wider Erwarten seinen Zweck verfehlen, so seien die Behörden angewiesen, dem Bischof zur Unterdrückung der Widerspenstigen die Gewalt zur Verfügung zu stellen. Aber weder Geld noch Gewalt wollte helfen. Die Gelockten und Bedrohten selbst wandten sich an den Kaiser mit der Bitte um eine Entscheidung durch ein geistliches Schiedsgericht. Der Kaiser berief ein solches, und da dies von der verurtheilten Minderheit nicht anerkannt wurde, mit Aeußerungen unwilliger Verwunderung ein zweites. Aber der Widerstand wurde nur heftiger. Nach vergeblicher Anwendung gewaltsamer Maßregeln sah Constantin einige Jahre später sich genöthigt, der donatistischen Partei Freiheit der Religionsübung zu gestatten. Er hatte erfahren, daß in der Kirche noch Kräfte walteten, welchen auch die mit der Mehrheit in der Kirche verbündete Staatsgewalt zuletzt

wehrlos gegenübersteht. Trotzdem sollten die politischen Ereignisse das Band zwischen Staat und Kirche, zwischen Constantin und Christenthum noch fester knüpfen.

Zur Erfüllung seiner weltgeschichtlichen Aufgabe glaubte Constantin nicht gelangen zu können, so lange nicht die ganze Reichsgewalt in seiner Hand vereinigt war. Schon im zweiten Jahr nach der Theilung mit seinem Schwager Licinius kam's zu einem blutigen Krieg zwischen beiden. Seitdem bestand nur noch ein bewaffneter Friede zwischen ihnen. Constantin aber bewies wieder seine Kunst des Wartens, indem er erst neun Jahre später zu einem Kampf um die Alleinherrschaft sich entschloß. Zu einem Religionskrieg wurde dieser Entscheidungskampf schon dadurch, daß Licinius in dem Maße, als er seinem Schwager zu mistrauen Ursache fand, auch den Christen, die auf Constantin ihre Hoffnung setzten, feindlich gesonnen wurde, und zuletzt gewaltsam gegen sie vorging. Constantin stempelte ihn ausdrücklich zu einem Kreuzzug. Die Geistlichen wurden aufgefordert für seinen Sieg zu beten; die Kreuzesfahne ward hervorgeholt; ein besonderes Zelt, eine neumodische „Stiftshütte" ward hergerichtet, in welcher Constantin vor jedem entscheidenden Gang in dem sehr ernsten Kampf betend und fastend verweilte. Und der Sieg war abermals auf Seiten des Kreuzes. Damit er dort bleibe, ließ Constantin bald darnach den besiegten Licinius erdrosseln, obwohl sich dieser nur gegen das eidliche Versprechen seiner persönlichen Sicherheit ihm ergeben hatte. Der christliche Bischof sagt, es geschah „nach dem Kriegsrecht." Aber man kann es den Heiden nicht verdenken, daß sie sich in diese Neuerung nicht so schnell zu finden wußten, und daß sie sich mit Abscheu von den Schandthaten abwandten,

welche die nächsten Regierungsjahre Constantins befleckten. Ich darf sie nicht verschweigen. Nicht zufrieden damit, die Dynastie des Licinius durch Ermordung eines unmündigen Knaben vernichtet zu haben, ließ er seinen eigenen Sohn erster Ehe, den Cäsar Crispus ebenso beseitigen; und es will nicht gelingen, Constantin auch von der Anklage zu reinigen, daß er seine eigene Gemahlin, welche ihn gegen diesen ihren Stiefsohn aufgestachelt hatte, in einer Art von Reue über jene Missethat gleichfalls hat morden lassen. Das ist der dunkle Hintergrund, von welchem sich die glänzende kirchenpolitische Wirksamkeit Constantins während der nun folgenden Jahre abhebt.

Gleich nach dem Sieg über Licinius wurden den Christen der östlichen Reichshälfte alle die Vortheile mit vollen Händen zugewandt, welche bis dahin die Kirche des Abendlandes allein genossen hatte. In einer Reihe von Proclamationen oder offenen Briefen an die neuen Unterthanen sprach Constantin nicht nur seinen gesetzgeberischen Willen, sondern auch das Bewußtsein von seiner hohen Mission aus, und zwar mit einem Pathos, welches bis dahin nicht zum Stil gehörte. Man hat sehr mit Unrecht bezweifelt, daß man Constantins eigene Gedanken aus diesen Erlassen entnehmen könne. Es seien Ausarbeitungen christlicher Geistlichen, zu welchen der Kaiser nur seinen Namen hergegeben habe. Aber das heißt Constantin wenig kennen. Es ist auch nicht die Kirchensprache jener Zeit, worin diese Schriftstücke abgefaßt sind. Wo sich Aehnliches findet, ist's ein Widerhall des neuen Curialstils, an dessen Begründung Constantin den wesentlichsten Antheil hat. Wie manches geflügelte Wort Constantins von seinen Nachbetern breit getreten wurde, so werden auch die Geheimsecretäre es verstanden haben,

die vom Kaiſer angegebenen Ideen in ein möglichſt enge den Lieblingswendungen ihres Gebieters angeſchloſſenes Gewand zu kleiden.

Nun erſt fühlt ſich Conſtantin ganz als das von Gott erwählte Werkzeug, durch welches der Menſchheit zur richtigen Stellung im Punkte der Religion und auf Grund deſſen zu dauernder Wohlfahrt verholfen werden ſoll. Alle bisherigen politiſchen und militäriſchen Erfolge ſind nur Mittel und Wege zu dieſem erhabenen Ziele geweſen. Geradezu undankbar gegen Gott müßte der Kaiſer ſein, wenn er an ſeinen heiligen Beruf, „ein Diener Gottes“ zu ſein nicht glauben und nicht, ſo lange er athmet, all' ſeine Kräfte daran ſetzen wollte, die Menſchheit zur einmüthigen Verehrung des einen Gottes zu führen, des einen Gottes nämlich, den die Chriſten bisher allein rein verehrt haben. Die Religion, die Conſtantin jetzt meint, iſt nicht mehr jener unbeſtimmte Monotheismus des vorigen Jahrzehnts. Es ſoll wenigſtens der chriſtliche Gottesglaube ſein; die katholiſche Kirche iſt die Hüterin dieſes Glaubens bisher geweſen, und nun redet der Kaiſer ihre Biſchöfe als „geliebteſte Brüder“ an. Auch die heidniſchen Unterthanen müſſen es nun aus dem Munde des Kaiſers hören, daß Gott durch ſeinen Sohn die Menſchheit zu der im Heidenthum verlorenen Erkenntnis ſeiner ſelbſt zurückgerufen habe. Noch lehnt der Kaiſer den Gedanken ab — man ſieht, wie nahe er ihm liegt —, das Gewicht ſeiner Macht in die Wagſchale zu legen, um dieſe Erkenntnis zur Alleinherrſchaft zu bringen. Er wünſcht nur, daß „der ſeligſte Glaube wachſe unter der höheren Leitung Gottes“; er betet dafür und predigt darüber in ſeinen Erlaſſen. Aber Religionsfreiheit ſoll auch den Heiden bleiben. So hieß es

im ersten Jahre nach dem großen Siege; bald jedoch wurden wirksamere Mittel nöthig befunden. Unsittliche Culte wurden verboten und ihre Stätten zerstört. Der Kaiser verbat sich's, daß für ihn in Götzentempeln geopfert und sein Bild darin aufgestellt werde. Es ist nicht zu bezweifeln, daß er zuletzt ein allgemeines Verbot des Götzendienstes erlassen hat. In spätern Jahren liebte er es auch, vor versammeltem Hofstaat über religiöse und moralische Wahrheiten förmliche Predigten zu halten und denen, welchen das Evangelium der Kirche noch nicht mundete, seine Religion dringend anzuempfehlen. So meinte er den göttlichen Auftrag an der heidnischen Mehrheit seiner Unterthanen zu erfüllen. Mit Rücksicht auf diese Seite seiner Regierungsthätigkeit liebte er es, sich den Bischöfen gegenüber als ihren „Mitknecht" zu bezeichnen; und nichts Anderes meinte er auch, als er einst zu einem Kreise von Bischöfen sagte: „Wie ihr über die Leute in der Kirche, so bin ich über die, welche draußen stehn, von Gott zu einem Bischof eingesetzt." Damit war jedoch keineswegs gesagt, daß er sich um die Leute in der Kirche und deren Angelegenheiten nicht bekümmern wolle.

Als Constantin zur Herrschaft über den Osten gelangte, fand er in den dortigen Kirchen einen Streit vor, welcher zwei Menschenalter hindurch die ganze Kirche aufs tiefste erschüttern sollte. Es handelte sich um Wesen und Würde Christi. Dem Kaiser, in dessen Kopf und Gewissen ganz andere Dinge sich vertragen gelernt hatten, als die Gegensätze der um die Gottheit Christi damals streitenden Parteien, war dieser Kampf Anfangs völlig unverständlich. Er behauptete in seinem Schreiben an den Bischof von Alexandrien und den mit ihm streitenden Presbyter Arius,

sie seien in der Hauptsache einig und sollten die kindischen Zänkereien über spitzfindige Kleinigkeiten sofort wieder einstellen. Er schrieb: „Schafft mir ruhige Tage und sorglose Nächte!“ So bald sollten sie ihm nicht zu Theil werden. Der Hofbischof, welchen er mit jenem Schreiben nach Alexandrien geschickt hatte, überzeugte sich bald und dann auch den Kaiser, daß es sich um wichtige Fragen des christlichen Glaubens handle, um Fragen, ohne deren sachliche Erledigung an Frieden in der Kirche nicht zu denken sei. Nach den bisherigen Gewohnheiten würde ein Streit dieser Art je nach der Wichtigkeit und Schwierigkeit während einer längeren oder kürzeren Reihe von Jahren durch Berathungen von Provinzialsynoden, durch Correspondenz der leitenden Bischöfe, durch literarische Verhandlungen geführt worden sein, bis eine Meinung das Uebergewicht gewonnen, oder stillschweigend ein Waffenstillstand geschlossen worden wäre. Darauf glaubte Constantin nicht warten zu können. Er gebrauchte für das geeinigte Reich eine einheitliche Kirche, wenn er sich auf sie stützen sollte; und er ergriff die Mittel, welche ihm geeignet erschienen. Ein Generalconcil sollte zum ersten Mal die Vertreter der Gesammtkirche vereinigen, um nicht bloß die brennende dogmatische Streitfrage zu erledigen, sondern auch andere, fast vergessene Differenzen auszugleichen. Auch Dissidenten, die im wesentlichen auf dem Boden des Kirchenglaubens standen, waren eingeladen. Eine nie dagewesene Einheit der Kirche sollte erzielt, die Reichskirche sollte jetzt gegründet werden. Im Sommer 325 versammelte sich das Concil zu Nicäa. Ein fremdartiges Schauspiel war es: über 250 Bischöfe mit zahlreicher Begleitung aus der niederen Geistlichkeit, auf kaiserliche Kosten aus allen drei Welt-

theilen herbeigeschafft, durch kaiserliche Diäten Monate lang unterhalten, vom Kaiser selbst mit allem unrömischen Prunk des damaligen Kaiserthums in feierlicher Plenarsitzung begrüßt. Der Erfolg war ein scheinbar glänzender, in manchem Betracht überraschender. In der großen Bekenntnisfrage siegte eine Minderheit, welche die größere Entschlossenheit und theologische Consequenz und darum vorläufig die kaiserliche Gunst auf ihrer Seite hatte. Dem letzteren Umstand ist es zuzuschreiben, daß die wenig charaktervolle Majorität sich fügte, und daß das Bekenntnis der Wesenseinheit des Vaters und des Sohnes, der wahren Gottheit Christi zu Stande kam, welches noch heute das Bekenntnis aller großen Kirchen ist. Man darf sagen, es wäre auch ohnedies zum Siege gelangt; es enthielt die Wahrheit, mit deren Verleugnung das Christenthum sich aufgegeben hätte. Aber die Abweichung vom kirchlichen Herkommen, welche darin bestand, daß die endgültige Entscheidung in den Anfang einer noch unklaren Verhandlung, statt an das Ende eines innerlich durchgekämpften Streits verlegt wurde, rächte sich. Trotz aller Friedensmahnungen des Kaisers, welche er den Bischöfen mit auf den Weg gab, und den abwesenden Bischöfen und Gemeinden brieflich zugehen ließ, brach der Kampf nun erst recht los. Und wie wurde er geführt? Es waren auch vorher geistliche Dinge nicht immer geistlich gerichtet und sachgemäß verhandelt worden. Aber einen Kampf wie den, welcher nun folgte, hatte die Kirche noch nicht gesehen. Das nicänische Bekenntnis war Reichsgesetz; die Wenigen, welche den Muth hatten, sich ihm zu widersetzen, waren Anfangs verbannt; die Majorität stellte sich eine Weile an, als ob sie keine Niederlage erlitten hätte; aber nur um so bitterer

empfand ſie die wirkliche und ſuchte auf Umwegen an den Siegern ſich zu rächen. Da am Bekenntnis nicht zu rütteln war, griff man zu andern Mitteln, um die orthodoxe Partei beim Kaiſer zu verdächtigen und ein Haupt derſelben nach dem andern zu beſeitigen. Den Biſchof von Antiochien ſtürzte zuletzt die Anklage, daß er die Kaiſerin-Mutter beleidigt habe; der theologiſche Führer der nicäniſchen Partei, Athanaſius, an dem alle anderen Anklagen abgeprallt waren, mußte ſchließlich in die Verbannung wandern, weil er gedroht haben ſollte, er könne die Kornausfuhr aus Egypten hindern. Die Hofintrigue, die politiſche Verdächtigung, das waren die Mittel, welche in dieſer Zeit, beharrlich angewandt, des äußeren Erfolges ſicher waren.

Und Conſtantin? Nun, er ärgerte ſich ſchwer über die ſtreitſüchtigen Theologen, er ſetzte Gerichte über Gerichte ein, ihre Streitigkeiten zu ſchlichten, er ſchalt und ſtrafte; aber er bekannte dann auch wieder, daß er arg getäuſcht ſei, und nahm drohende Befehle zurück, wenn ein Athanaſius um des Gewiſſens willen ihnen den Gehorſam verweigerte. Er that das nicht aus Achtung vor dem Gewiſſen, ſondern aus unverkennbarer Furcht vor der Macht ſolcher Kirchenfürſten über die Gemüther des hinter ihnen ſtehenden Volkes. Aber die Idee der Reichskirche gab er bei alle dem nicht auf. Gegen den Dienſt der alten Götter ging er immer rückſichtsloſer vor; den harmloſeſten chriſtlichen Secten wurde ſelbſt die häusliche Uebung ihres Gottesdienſtes verboten, und über die katholiſche Kirche wurde das Füllhorn kaiſerlicher Gnade und irdiſcher Güter ausgeſchüttet. Die Zeit verbietet es mir, weiter auszuführen, wie er den Biſchöfen, welche auf ſeine Ideen einzugehen verſtanden, Anweiſung gab, dieſe Mittel zur An-

lockung der Massen zu benutzen; wie er durch prächtige Kirchenbauten den Staatsschatz erschöpfte; wie er unter dem Vorgang seiner hochbetagten Mutter Helena den heiligen Stätten Palästinas eine neue Anziehungskraft für die bis dahin noch spärlichen Pilger gab; wie er bei der Verwandlung des alten Byzanz in das neue Constantinopel seinen Bruch mit den Traditionen des alten Römerreichs verewigte, aber auch die Verworrenheit seiner persönlichen Ueberzeugung aufs neue bekundete.

Als er zu Ostern 337 von einem Unwohlsein befallen wurde, das seine letzte Krankheit sein sollte, erschien er als Katechumen in der Kirche. Bald darauf rief er Bischöfe an sein Krankenlager und ließ sich die Taufe geben, die er seit Jahren gehofft hatte, im Jordan zu empfangen. Er äußerte, wenn der Herr über Leben und Tod es wolle, daß er genese und fortan am Gottesdienst des Volkes Gottes Theil nehme, so sei er ein für allemal entschlossen, sich selber Gesetze des Lebens zu geben, welche Gottes würdig seien. Das war ein großes Bekenntnis; und im Munde der Sterbenden ist am ersten noch Wahrheit. Constantin bekennt vor seinem Tode nicht, daß er Gottes Gebote vielfach übertreten habe, daß er ein armer Sünder sei, welcher der Gnade Gottes bedürfe; er bekennt vielmehr, daß er die Gesetze Gottes bisher nicht als Gesetze für sein Handeln anerkannt habe, und daß die Grundsätze, nach welchen er gelebt und gehandelt, des Gottes unwürdig seien, in dessen Gemeinde er endlich eintrat. Nach Empfang der Taufe wollte er den kaiserlichen Purpur nicht mehr berühren. Es scheint, auch Constantin hielt es für schwer, Kaiser und Christ zugleich zu sein. Am Pfingstsonntag starb er.

Die päpstliche Kirche hat später die Fabel ersonnen, Constantin sei lange vorher vom römischen Bischof Silvester

getauft worden und habe diesem und seinen Nachfolgern reichen Besitz und weltliche Herrschaft verliehen. Die römischen Bischöfe hätten stolz darauf bleiben sollen, daß Constantin gerade ihnen besonders wenig geschenkt hat. Dem Umstand, daß sie in der ewigen Stadt, dem Sitz eines zähen Heidenthums, fern von den Umarmungen des christlichen Kaiserthums saßen, verdankten sie es nicht zum wenigsten, daß sie in den nächsten Jahrhunderten vielfach eine Unabhängigkeit und sittliche Würde bewahrten, welche in der byzantinischen Kirche nur durch's Martyrium zu retten war. Darauf zum Theil, und gewiß nicht auf der angeblichen „Schenkung Constantins", beruht die rasche Entwickelung der Macht der römischen Kirche über das Abendland.

Viel hat Constantin der Kirche geschenkt. Der lebhafteste Dank, der rauschende Beifall hat ihm nicht gefehlt. Seinem christlichen Biographen ist er ein andrer Moses. Am Hof zu Nikomedien lebt er als Jüngling, wie Moses am Hof der Pharaonen. Mit dem Jammer über die Leiden seines Volkes, die er noch nicht wenden kann, im Herzen flieht er wie Moses. Aber da die Stunde der Erlösung geschlagen, führt er Gottes Volk aus dem Diensthaus. Wie Pharao und sein Heer im rothen Meere versinken, so versinkt Maxentius im Tiber; und wenn nicht mit Worten, so doch mit der That stimmt Constantin den Siegespsalm an: „Ich will dem Herrn singen, denn er hat eine herrliche That gethan, Roß und Wagen hat er in's Meer gestürzt." Aber glücklicher als Moses hat dieser „Diener Gottes" sein Volk ins gelobte Land selber führen dürfen. Einen Vorschmack wenigstens der verheißenen Herrlichkeit hat Gott seiner Kirche im christlichen Staat

Constantins gewährt. Nicht bloß an der kaiserlichen Tafel wollte es dem Bischof zu Muthe werden, als sähe er ein Bild des Königreichs Christi. Auch auf der Studierstube wagte er die Vermuthung, die Bauten Constantins am heiligen Grabe möchten etwa „das neue Jerusalem" sein, davon die Weissagung spricht. Man weiß nicht, ob der Kaiser von den Theologen, oder diese von ihm die glückliche Idee entlehnt haben. Die zwölf Säulen nach der Zahl der Apostel, welche dort wie in andern constantinischen Kirchen begegnen, gemahnen in der That an die apokalyptische Schilderung. Man sage nicht, das seien Ueberschwänglichkeiten einer entarteten geistlichen Beredtsamkeit und Aeußerungen des ersten Rausches, in welchen der gewaltige Wandel der Dinge auch die Nüchternen versetzte. Es ist System darin, wenn auch zugleich ein arger Selbstwiderspruch. Derselbe Mann, der solche Dinge zu schreiben gewagt hat, hat sich alle erdenkliche Mühe gegeben, das Buch der Offenbarung Johannis der Kirche zu verleiden, und dann zu entreißen. Das Erstere versuchte er durch eine durchaus unwahre Darstellung der Geschichte dieses Buchs in der Kirche. Zum Zweiten fand er Gelegenheit, als Constantin ihn beauftragte, 50 kostbare Bibelhandschriften für die Kirchen Constantinopels anzufertigen. Es darf als ausgemacht gelten, daß diese Bibeln die Offenbarung Johannis nicht enthielten. Daher rührt es wenigstens hauptsächlich, daß dieses Buch in vielen morgenländischen Kirchen lange Zeit vom neuen Testamente ausgeschlossen war. Das Buch von dem zukünftigen Königreich Christi paßte in der That nicht in die Kirche nach dem Herzen Constantins und seiner Bewunderer. Sie sind zahlreich geblieben, auch nachdem die neue Herrlichkeit alt geworden war. Als ein auserwähltes Rüstzeug, das Gott wie

den Apostel Paulus durch unmittelbare Berufung vom Himmel her in seinen Dienst genommen, erschien er noch nach Jahrhunderten nüchternen Theologen; und daß die Kirche mit der wünschenswerthen Deutlichkeit gesagt hätte, Constantin habe ihr mehr geraubt, als geschenkt, das kann man leider nicht bezeugen. Um so erfreulicher ist es, zu sehen, daß es auch in der eigentlichen Stunde der Versuchung, im Zeitalter Constantins selbst, nicht an Männern gefehlt hat, welchen die Wahrheit und der Glaube höher standen, als der trügerische Glanz, mit welchem Constantin die Kirche von außen bekleidet hat. Ich erinnerte schon an Athanasius; und hinter einem Athanasius steht der heilige Antonius, hinter den Theologen, welchen die Kirche die Feststellung ihres Bekenntnisses verdankt, stehen die Einsiedler und Mönche Egyptens und Palästinas. Schon vor Constantin hatte die Flucht aus der Welt Einzelne in die Einsamkeit getrieben; jetzt ergriff sie Tausende. Wunderbare Ironie der Geschichte! So lange die Welt eine ehrlich heidnische war, konnte der ernsteste Christ in ihr leben. Im schlimmsten Falle blieb ihm immer noch die Möglichkeit, für seinen Glauben zu sterben. Die innere Sammlung, wodurch er sich die Ueberlegenheit über seine Umgebung bewahrte, fand er im Gottesdienst der Gemeinde, fand er im Hause, wo Mann und Weib im Glauben Eins waren; er fand sie auch mitten im Getöse der Weltstädte in seiner Kammer, wenn er die Thür hinter sich verschloß, um mit seinem Gotte allein zu sein. Als die Welt christlichen Anstrich erhielt, trieb es wahrlich nicht die unwürdigsten Glieder der christlichen Gesellschaft zeitweise oder für immer in die Wüste hinaus, um dort die Freiheit zu finden, die aus der siegreichen Kirche verschwunden zu sein schien.

Es ist sehr billig, von der Unfruchtbarkeit jenes ältesten Mönchthums zu reden; man kann es mit verantwortlich machen für die Rohheit, in welcher es gleichen Schritt hielt mit den allgemeinen Zuständen der Kirche; man mag es herabsetzen als ein fast natürliches Erzeugnis seiner egyptischen Heimath, als eine Ausgeburt dieses stets gegen das Reich widerspenstigen Volksstammes: im ersten Jahrhundert seines Bestehens ist dieses Mönchsthum ein ehrwürdiges Zeugnis gegen die Lüge der constantinischen Schöpfung. Es beweist an seinem Theile, daß die heruntergekommene Welt des sinkenden Alterthums unter Constantin nicht christlich geworden, sondern in die Kirche eingezogen war.

Constantin hat der Kirche Frieden anbefohlen, und die widerwärtigsten kirchlichen Kämpfe waren die Folge. Er hat der Kirche zur Einheit verhelfen wollen, indem er eine nicht vorhandene Einheit im Bekenntnis zuerst behauptete, und dann erzwang; aber die Separationen, welche die Kirchenpolitik Constantins und seiner Nachfolger nothwendig machte, waren massenhafter und compacter, als alle früheren Constantin hat die provinzielle Eigenthümlichkeit der uniformen Reichskirche geopfert wissen wollen, und die Folge ist, daß nun zum ersten Mal wirkliche Volkskirchen der katholischen Reichskirche gegenübertreten. Der Arianismus ward das Bekenntnis der germanischen Stämme; es gab in der Folgezeit eine koptische, eine armenische, mehrere syrische Kirchen, nicht neben der griechischen und lateinischen, sondern im Gegensatz zu der katholischen Kirche des constantinischen Reichs. Die Zwecke scheinen gründlich verfehlt zu sein und die Mittel, soweit ich sie erkenne, nöthigten mich von der Lüge constantinischer Kirchenpolitik zu reden.

Das Urtheil ist hart und keineswegs neu; es ist aber auch nicht eine alte Wahrheit, welche auf allseitige Zustimmung rechnen kann. Es ist auch nicht leicht, mit wenigen Worten zu sagen, worin die Unwahrheit bestehe; denn der constantinische Kirchenbau ist ein complicirter. Aber der Kern der Sache möchte dieser sein, daß das Evangelium zu einem Gesetz gemacht wurde für die, welche nicht daran glauben. Das Evangelium enthält auch Gesetz, ja es ist ein Gesetz des Lebens; aber es ist „das vollkommene Gesetz der Freiheit," die im Glauben an Christus wurzelt. Das Christenthum wird seinem Wesen entfremdet, wenn es zum Gesetz für die Geborenen, statt für die Wiedergeborenen gemacht wird. Der Versuch, welchen Constantin in dieser Richtung machte, hat etwas besonders Beleidigendes, weil er selbst von dem Wesen der Religion, die er Anderen aufdrängte, innerlich nicht berührt war und weil er nicht einmal ein Glied, geschweige denn ein hervorragendes Glied der Kirche war, welche er nach seinen Zwecken gestalten wollte. Aber das Princip ist dadurch nicht besser geworden, daß aufrichtigere Christen und reinere Charaktere es zu dem ihrigen gemacht haben. Es begründet auch keinen wesentlichen Unterschied, ob es mit heiligem Eifer für die geoffenbarte Wahrheit und mit dem hohen Bewußtsein einer heiligen Mission angewandt wird, oder ob es als Erbstück und Gewohnheit nachwirkt bei Solchen, die Christenthum und Kirche sehr kühl ansehen. Das Princip ist durchaus verkehrt; und der Kirche hat es mehr geschadet als dem Staate. Es hat einmal auf Alles, was Kirche heißt, den unauslöschlichen Verdacht gewälzt, als bezwecke die Kirche wesentlich etwas Anderes, als den Menschen durchs Evangelium den Glauben und im Glauben die Freiheit der

Kinder Gottes zu bringen. Es hat ferner die Kirche selbst verführt, statt der ihr eigenthümlichen Mittel der Wirksamkeit diejenigen zu gebrauchen, welche Constantin ihr mit der nöthigen Gebrauchsanweisung geschenkt hat. Es hat endlich den Staat verführt, mit seinen unangemessenen Mitteln das innere Leben und die Gestaltung der Kirche beeinflussen zu wollen, weil nur ein seinen Zwecken angepaßtes Christenthum ihm nützlich schien. Die Kirche sowohl wie der Staat sind diesen Versuchungen vielfach erlegen. So war es bei der Schließung des Bundes zwischen Staat und Kirche; so scheint es bleiben zu sollen, bis Gott das Band löst.

Anmerkung.

Es ist nicht die Absicht, diesen Vortrag durch Quellenbelege und rechtfertigende Anmerkungen zu einem Buch anschwellen zu lassen. Er war nicht für Gelehrte bestimmt, wenn auch sehr gelehrte Männer ihn geduldig angehört haben. Sollte er Fachgenossen in die Hände fallen, so werden sie es mir glauben, daß ich keine thatsächliche Behauptung gewagt habe, welche ich nicht auf Grund eigener oder fremder Studien glaube beweisen zu können. Es gilt das auch von beiläufigen chronologischen und politischen Notizen. Daß z. B. Spanien nie zur Herrschaft des Constantius Chlorus gehört hat, oder daß er 293, nicht 292 Cäsar wurde u. dergl. habe nicht ich erst zu beweisen. Anderes würde zu weit führen.

Nur einen Punkt möchte ich bei dieser Gelegenheit erörtern. Die früher herrschende Meinung, daß Constantin und Licinius sofort nach der Schlacht bei Rom, noch im Jahre 312, ein Toleranzedict erlassen haben, worauf das Edict von Mailand 313 gefolgt sei, ist

durch Th. Keim für immer widerlegt (Theol. Jahrbb. 1852 S. 217 ff. vgl. von demſelben „der Uebertritt Conſtantin's des Großen zum Chriſtenthum" 1862 S. 16 ff. 81 ff.). Aber den wirklichen Sachverhalt hat weder Keim, noch meines Wiſſens ein Anderer erkannt. Niemand ſcheint es auffällig gefunden zu haben, daß das mailänder Edict von 313 erſt in ſeinem zweiten Abſatz (E. h. e. x, 5, 4), womit die Anführung des Lactanz (de mort. pers. 48, 2) beginnt, das „Wir", welches ſchon im erſten Abſatz gebraucht iſt, näher beſtimmt durch tam ego Constantinus Augustus, quam etiam ego Licinius Augustus. Das „Wir" des erſten Abſatzes (Eus. l. l. §. 2. 3), wo von einem nicht mehr vorhandenen Erlaß die Rede iſt, muß ein umfaſſenderes ſein. Alſo muß die fragliche Verfügung von Conſtantin und Licinius in Gemeinſchaft mit einem Dritten erlaſſen ſein. Sie muß ferner, wie das mailänder Edict ſelbſt, an die Behörden von richterlicher Befugnis gerichtet geweſen ſein. Es heißt ja im mailänder Edict: Quare scire dignationem tuam convenit, placuisse nobis, ut amotis omnibus omnino condicionibus, quae prius scriptis, ad officium tuum datis, super Christianorum nomine videbantur, nunc caveres etc. (Lact. 48, 4 cf. §. 5. 7. 8. 10. 12). Schon deshalb kann die fragliche Verfügung nicht das Toleranzedict des Galerius von 311 ſein, denn dieſes iſt kein Erlaß an die Behörden, ſondern eine Proclamation an die Unterthanen. Aber es wird in demſelben ein Erlaß an die Beamten mit richterlicher Befugnis in Ausſicht geſtellt, welcher die näheren Bedingungen der Ausführung des Religionsedictes bringen ſoll. (Lact. l. l. 34, 5) Dieſe die Ausführungsbeſtimmungen enthaltende Verfügung iſt entweder gar nicht erfolgt, oder ſie iſt verloren gegangen. Erſteres wäre ſelbſt für den Fall, daß Galerius am Tage nach Erlaß jener Proclamation geſtorben wäre, ſehr ſonderbar; denn dieſe iſt zugleich im Namen des Conſtantinus und Licinius publicirt (Eus. h. e. VIII, 17, 4). Aber warum ſoll die 311 angekündigte Verfügung des Galerius, Conſtantinus und Licinius, die wir vermiſſen, nicht mit der gleichfalls vermißten Verfügung des Conſtantinus und Licinius, und, wie gezeigt, eines Dritten, auf welche ſich das mailänder Edict zurückbezieht, identiſch ſein? Der Dritte kann ja kein Anderer als Galerius ſein. Alſo die verfügenden Kaiſer ſind dieſelben; die Adreſſe iſt die gleiche (die iudices).

Aber auch der Inhalt ist der gleiche; denn wenn den iudices gesagt wird, quid debeant observare (Lact. 34, 5), so sind das eben die nach 48, 4 den Behörden mitgetheilten condiciones in Bezug auf die in der Proclamation im allgemeinen zugesicherte Toleranz. Der unfreundliche Ton endlich, welcher diesen Bedingungen nachgesagt wird, versteht sich von den Ausführungsbestimmungen zu dem unwilligen Toleranzgesetz des Galerius von selbst. Der Beweis der Identität dürfte vollständig sein. Also ist das fragliche Edict, dessen Inhalt wir nur aus dem mailänder Edict einigermaßen erschließen können, noch vor dem Tode des Galerius (Mai 311) in dessen und des Constantinus und Licinius Namen an die Behörden gerichtet worden. Seinem Zweck nach mußte es der Proclamation auf dem Fuße folgen und ist vielleicht an demselben Tage mit dieser entworfen worden.

(3)

Das Evangelium des Johannes unter den Händen seiner neuesten Kritiker.

Von

Theodor Zahn.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
1911.

Sonderabdruck
aus der Neuen Kirchlichen Zeitschrift
Jahrgang XXII, Heft 1 und 2.

Die folgenden metakritischen Erörterungen sind aufgezeichnet worden, um zwei Vorträgen als Grundlage zu dienen, die in der kürzlich gegründeten „theologischen Arbeitsgemeinschaft“ am 17. und 18. Oktober 1910 zu Nürnberg gehalten worden sind. Ihnen für den Druck den Charakter des mündlichen Vortrags abzustreifen, schien mir unveranlaßt, und die dadurch gezogenen Grenzen sollten auch durch die in einer Reihe von Anmerkungen beigefügten Belege und weiteren Ausführungen nicht wesentlich überschritten werden.

* * *

Der Einladung, vor Ihnen zwei Vorträge aus meinem Arbeitsgebiet zu halten, bin ich nicht ohne ernste Bedenken, ja nicht ohne Widerstreben gefolgt. Die verehrten Herren, welche zur Bildung einer „theologischen Arbeitsgemeinschaft“ zwischen den praktischen Geistlichen und den akademischen Lehrern unserer protestantischen Landeskirche die Anregung gegeben haben, wissen davon zu erzählen. Wer seit mehr als 40 Jahren eine vielleicht schon zu lange Reihe von Einzeluntersuchungen und von zusammenfassenden Darstellungen auf dem Gebiet des Urchristentums und der altkirchlichen Geschichte und Literatur veröffentlicht hat, mag in der Tat in Verlegenheit darum geraten, womit er Ihnen bei Ihrem Bestreben, mit der theologischen Arbeit der Gegenwart Fühlung zu behalten, einen Dienst leisten könnte. Wollte ich die eine oder andere der in den letzten Jahrzehnten sich häufenden Entdeckungen von verschollenen Urkunden vor Ihnen erörtern, wie die vor einigen Monaten ans Licht gekommenen altchristlichen Oden unter Salomos Namen, so würde ich Ihnen vielleicht für einen Augenblick ein Interesse an den damit gestellten Problemen abgewinnen. Aber eine Anregung zur Mitarbeit würde kaum einer von Ihnen dadurch empfangen.

Wessen eigentlicher Beruf es ist, der christlichen Gemeinde das Evangelium Jesu Christi darzubieten und als die seligmachende Wahrheit darzulegen, mag in seltenen Fällen und unter gewissen Umständen Mußestunden finden, welche er dem Studium auch abseits liegender historischer oder philosophischer oder auch naturwissenschaftlicher und selbst belletristischer Stoffe widmen darf. Aber die wissenschaftliche Fortarbeit, zu welcher die Träger des geistlichen Amtes durch ihren Beruf unmittelbar genötigt sind, muß doch darauf gerichtet sein und bleiben, daß ihre Verkündigung des Evangeliums in Predigt, Unterricht und Seelsorge auf immer reicherem, tieferem und lebendigerem Verständnis der Urkunden des Evangeliums beruhe, und wer in einer Zeit großer religiöser Bewegung, wie die unsrige ist, dem Geschlecht unserer Tage das Evangelium mit gutem Gewissen verkündigen will, darf nicht achtlos vorübergehen an der auf die Bibel und vor allem auf die Evangelien gerichteten wissenschaftlichen Arbeit der Gegenwart. Davon dürfen wir auch die kritischen Arbeiten solcher Forscher nicht ausschließen, welche mit dem überkommenen Kirchenglauben zerfallen sind und allem Anschein nach von daher den Anstoß zu ihrer kritischen Beschäftigung mit den Evangelien empfangen haben. Das ist ja keine neue Erscheinung, sondern ist seit den Anfängen der Kirche die Regel gewesen. Schon um 140—150 hat Marcion die Evangelien der Kirche und die Briefe des Paulus einer durchgreifenden Kritik und einer gründlichen Umgestaltung unterzogen, um seiner separierten Gemeinde ein seiner neuen, angeblich urchristlichen Lehre entsprechendes Neues Testament in die Hand zu geben. Ähnliches erreichten andere durch kühne Umdeutung, wie schon um 110 Polykarp von Smyrna bezeugt. Aus derselben Zeit stammt ein kurzer Bericht des Märtyrers Ignatius über eine Disputation, die er mit einem Heterodoxen gehabt hat,[1]) welcher gegenüber dem kirchlichen Bekenntnis erklärte: „Wenn ich es nicht in den Urkunden, im (geschriebenen) Evangelium finde, so glaube ich's nicht", und auf die Gegenbemerkung des Ignatius: „es steht aber doch geschrieben"

[1]) Ignat. ad Philad. 8, 2, eine allerdings sehr verschieden ausgelegte Stelle vgl. Gesch. des Kanons I, 846 f. II, 945—948. Ähnlich lautet das Bekenntnis des unter Justins Namen überlieferten großen Fragments „von der Auferstehung" Kap. 1.

antwortete: „das ist die Frage“ (dies eben wäre erst zu beweisen). Der feuereifrige Märtyrer bekennt dagegen: „Mir aber ist Urkunde Jesus Christus, die unantastbaren Urkunden sein Kreuz, sein Tod, seine Auferstehung und der durch ihn gewirkte Glaube“. Darin liegt eine Wahrheit. Der lebendige persönliche Glaube des Christen beruht im letzten Grunde nicht auf alten Schriften, steht und fällt nicht mit echter oder falscher Kritik oder Exegese. Aber solcher sein selbst gewisser Glaube entsteht in uns spätgeborenen Christen doch nicht anders als durch den Dienst solcher, die vor uns geglaubt haben, nicht ohne Vermittlung der christlichen Gemeinde, die unser aller Mutter ist. Wie aber sollte in der Gemeinde der Glaube an ihren dagewesenen und der Sichtbarkeit entrückten Herrn durch soviele Jahrhunderte hindurch sich behaupten, seine fortzeugende Kraft bewahren und auch die in ihr selbst auftauchenden oder von außen an sie herangebrachten Zweifel überwinden, wenn sie nicht Schriften besäße, welche ihr die Person und das Werk ihres Anfängers glaubhaft vor Augen malen und damit ihren eigenen Ursprung ihr gegenwärtig halten! Solange die Gemeinde der Bibel nicht entraten kann, um der Wahrheit und Reinheit ihres Bekenntnisses zu Christus gewiß zu bleiben, müssen ihre Lehrer auch ein begründetes Urteil darüber haben, ob und inwieweit sie am Neuen Testament und vor allem an den Evangelien ein glaubwürdiges Zeugnis für die durch Jesus erfolgte Offenbarung Gottes besitzen.

Aus solchen Erwägungen entstand die Absicht, in den beiden mir aufgetragenen Vorträgen falsche und richtige Methoden der Evangelienkritik in Beispielen aus neuerer Zeit darzustellen und zu beurteilen. Bei dem Versuch der Ausführung stellte sich jedoch bald heraus, daß zu einer fruchtbaren Behandlung dieses mannigfaltigen Stoffes zwei Abende bei weitem nicht ausreichen. Über lauter Berichte und Urteile ohne genügende Begründung würde ich nicht hinauskommen, und zur Mitarbeit und zu einem auf eigener Prüfung beruhenden Urteil würde ich Ihnen keine Handreichung leisten. Darum entschloß ich mich, meine Ausführungen zu beschränken auf die Kritik, welche während der allerletzten Jahre am 4. Evangelium geübt worden ist. Dabei handelt es sich im wesentlichen um die einschlagenden Arbeiten von J. Wellhausen und

Fr. Spitta. Der Erstere, der sich durch seine einschneidende Kritik der gesamten israelitischen Geschichte seit langem den Ruhm eines genialen Gelehrten erworben hat, hat doch von jeher daneben ein lebhaftes Interesse auch für die evangelische Geschichte bekundet. Aber erst in den letzten Jahren wandte Wellhausen sich auch direkt der Auslegung und Kritik der Evangelien zu. Zuerst der synoptischen; zuletzt aber, in den Jahren 1907 und 1908 hat er sich in zwei Schriften mit der Kritik auch des vierten Evangeliums befaßt.[1]) Starke Anregung dazu hat ihm der klassische Philolog E. Schwartz gegeben, der im J. 1904 in einer Abhandlung „über den Tod der Söhne Zebedäi, ein Beitrag zur Geschichte des Johannesevangeliums“[2]) zu beweisen versuchte, daß der Apostel Johannes gleichzeitig mit seinem Bruder Jakobus in Jerusalem hingerichtet worden sei, obwohl die Apostelgeschichte (12, 2) dies trügerischerweise verheimlicht; womit dann die ganze Überlieferung von dem langen Lebensabend des Apostels Johannes in Ephesus und die an Ephesus haftende Überlieferung von der Abfassung der ihm zugeschriebenen Schriften durch ihn über den Haufen geworfen sein soll.

In diesem ersten Vortrag spreche ich über die Arbeiten von Wellhausen, im zweiten über Spittas viel umfangreicheres, erst in diesem Jahr erschienenes Werk.[3])

I.

W. setzt mit seiner Kritik bei 14, 31 ein. An dieser Stelle sind ihm „zuerst die Augen aufgegangen“ (I, 15). Hier ist ihm klar geworden, daß sich an das Wort Jesu *ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν* ursprünglich die Erzählung vom Gang nach Gethsemane in 18, 1

---

[1]) Erweiterungen und Veränderungen im 4. Evangelium, 1907 (die Unterschrift S. 38 vom 26. November 1906). Das Evangelium Johannis, 1908. Erstere Schrift bezeichne ich im folgenden durch W. I, letztere durch W. II.

[2]) Abhandlungen der Gött. Ges. d. Wiss., Phil.-histor. Kl. N. F. VII, 5 vgl. meine Einleitung II[3], 465. — W. II, 100. 120 bekennt sich mit voller Entschiedenheit zum Ergebnis dieser Abhandlung, auch sonst vielfach (II, 7. 13. 20 f.) zu Schwartz, der in den Nachrichten der Gött. Ges. d. Wiss. 1907 und 1908 vier Artikel zum Ev. des Johannes unter dem Titel „Aporien“ erscheinen ließ.

[3]) Das Johannesevangelium als Quelle der Geschichte Jesu, 1910.

unmittelbar angeschlossen hat, daß also die Kapitel 15—17 ein späterer Einschub sind. Diese Beobachtung allein schon soll ein genügender, entscheidender und zwingender Grund dafür sein, daß die durch diese drei Kapitel sich hinziehenden Reden, welche das offenbar Zusammengehörige im überlieferten Text trennen, nicht vom Verfasser der Grundschrift herrühren (I, 14). Infolge von Widerspruch, den diese Behauptung erfahren hat, schwächt er in seiner zweiten Schrift die grundlegende Bedeutung dieser Beobachtung einigermaßen ab, modifiziert auch die Begründung in einigen Punkten, hält aber in allem wesentlichen daran fest (II, 5. 62 ff.). Wenn Jesus seine Jünger auffordert, sich zu erheben und, sich mit ihnen zusammenfassend, fortfährt: „laßt uns von hier fortgehen", so ist ja zweifellos, daß die Jünger nicht sitzen geblieben sind. Daß aber die von Jesus anbefohlene und angekündigte Bewegung Jesum und seine Jünger sofort nach Gethsemane geführt habe, soll die Vergleichung mit Mark. 14, 42 beweisen (I, 7), wo Jesus nach W. „in demselben Zusammenhang" d. h. nach seinen letzten Worten an die Jünger die gleiche Aufforderung an sie richtet,[1]) dann aber sofort die Verhaftung durch die von Judas angeführten Häscher folgt. Merkwürdig ist nun schon, daß W., der anderwärts die mehr oder weniger wörtlichen Anklänge des überlieferten Textes an synoptische Erzählungen als Beweise für nachträgliche Interpolation geltend macht,[2]) hier das gleiche Vorkommnis zu einem Angelpunkt für die Rekonstruktion der johanneischen Grundschrift macht. Aber ist denn der Zusammenhang, in welchem Markus und Johannes so ähnliche Worte Jesu in den Mund legen, wirklich der gleiche? Bei Joh. liegt Jesus mit den Aposteln zu Tische in einem Hause zu Jerusalem, und die Wanderung durch die Straßen der Stadt und zur Stadt hinaus über den Kidron bis zum Fuß des Ölbergs liegt noch vor ihnen; bei Mark. und Matth. befinden sie sich seit geraumer Zeit in Gethsemane; die Jünger haben sich niedergesetzt, während Jesus betet, und selbst die drei von Jesus in seine nächste Nähe Gezogenen sind eingeschlafen. Nach den Synoptikern begründet Jesus die Aufforderung durch sein Wissen darum, daß

[1]) Nur ἐντεῦθεν fehlt bei Markus, in Matth. 26, 46 haben einige Hss. es zugesetzt.

[2]) W. II, 15. 16. 17. 24 f. 28 f. 46 f. 55 f.

der Moment seiner Verhaftung jetzt eingetreten und der Verräter bereits bis in die Nähe seines dermaligen Aufenthaltsortes gekommen sei. Bei Johannes bezeugt Jesus, daß der Weltherrscher, der Teufel, jetzt im Anzug sei, um ihn anzugreifen, und begründet damit, daß er nicht mehr Zeit habe, viel mit den Jüngern zu reden (14, 30). Die Aufforderung aber zum Aufbruch von der Tafel und zum Verlassen des Speisesaals hat zum Zweckgrund, der Welt zu zeigen, daß Jesus sich nicht widerwillig überraschen und vergewaltigen läßt, sondern im freiwilligen Gehorsam gegen den erkannten Willen Gottes seinem Schicksal, dem letzten Angriff des Teufels und seiner Werkzeuge entgegengeht. Dieser Zweck wurde erreicht, gleichviel ob Judas mit seiner Begleitung wenige Minuten nach diesem Moment gleich vor der Tür des Hauses, in welchem Jesus mit seinen Jüngern das letzte Mahl gehalten, ihm begegnete, oder ob das eine Stunde später im Garten draußen vor der Stadt geschah. Warum soll es denn unerlaubt sein anzunehmen, daß Jesus vor Ausführung des zweiten Teils seiner Aufforderung, wovon 18, 1 erzählt wird, noch eine Zeitlang mit den Jüngern im Speisesaal oder im Hofraum stehen geblieben ist und die folgenden Reden und Gebete gesprochen hat? Bei Beginn des Gebetes, welches 17, 1 von der Ansprache an die Jünger abgesondert wird, befindet er sich offenbar unter freiem Himmel.[1]) Beim Gebet steht man (vgl. Luk. 18, 11. 13; 22, 46); reden kann man auch im Gehen, und daß Jesus auch auf dem weiten Wege vom Haus seines letzten Mahles nach Gethsemane nicht stumm geblieben, sondern manches Wort mit seinen Jüngern gewechselt hat, ist nicht nur überliefert (Mark. 14, 27—31; Matth. 26, 31—35), sondern versteht sich doch wohl von selbst. Im Vergleich mit dem vielen, was er ihnen zu sagen hätte, wenn sie es jetzt schon fassen könnten (Joh. 16, 12), und vollends im Vergleich mit alledem, was sie in den Monaten oder Jahren ihres vertrauten Umgangs mit ihm von ihm gehört haben, ist es freilich nur weniges gewesen, was er zu ihnen gesprochen haben kann, nachdem er sich mit ihnen vom Tisch erhoben hat. Daraus folgt aber doch nicht, daß er nicht nach Aufhebung

---

[1]) Vgl. Joh. 11, 41; Mark. 6, 41; 7, 34; Luk. 9, 16; 18, 23 (im Tempelvorhof) und m. Kommentar zu Joh. S. 595.

der Tafel noch manches und wichtiges gesagt hat. Auf diese noch folgenden Mitteilungen weist Jesus in jenem Augenblick auch ausdrücklich hin mit dem Worte (14, 30): „Nicht mehr viel werde ich mit euch reden". Statt des Satzes, womit er dies begründet „denn der Weltherrscher kommt heran", hätte er auch sagen können, was er bei Tische gesagt hatte (13, 33): „Nur noch eine kurze Weile bin ich mit euch zusammen." Weil die Zeit seiner Gemeinschaft mit den Jüngern nur noch kurz ist, kann auch des Redens zu ihnen vergleichsweise nicht mehr viel sein. Aber eben darin liegt auch, daß er diese Zeit nicht ungenutzt werde verstreichen lassen. W., der den Satz 14, 30 der Grundschrift zuweist, meint ihn seiner Beweiskraft für eine weitere Fortsetzung des Redens Jesu berauben zu können, indem er auf das Zeugnis einer einzigen syrischen Handschrift das Wort πολλά streicht.[1]) Aber selbst wenn dies statthaft wäre, was würde der Satz ohne dies πολλά besagen? Buchstäblich verstanden, würde Jesus damit ankündigen, daß er fortan kein Wort mehr sagen, ihnen gegenüber überhaupt bis zum Ende seines Erdenlebens stumm bleiben werde. Aber abgesehen davon, daß für diesen sonderbaren Entschluß ein Sinn und Zweck überhaupt nicht zu ersinnen wäre, würde das von Jesus geahnte oder vorausgesehene Anrücken des Teufels jedenfalls keinen Grund dafür liefern. Denn warum führe Jesus nicht fort, zur Ermutigung und Tröstung der Jünger ihnen zuzureden, bis die Ankunft des Feindes das unmöglich macht (vgl. 9, 4)? Ohne das von W. gestrichene πολλά würde also jener Satz, wie so mancher in den Evangelien, eine Hyperbel enthalten, zu deren Verständnis allerdings ein granum salis, d. h. eine kleine aus dem Zusammenhang sich ergebende Ergänzung erforderlich wäre. Da Jesus längst von der Stunde seines Leidens und seines Hingangs zum Vater wie von einer bereits angebrochenen geredet hatte (12, 23. 27. 31 f., vgl. 13, 1—3),

[1]) Leider hat W. hier an Blaß einen Vorgänger. Da der Syr. Sin. eine Übersetzung des kanonischen Evangeliums, nicht der angeblichen Grundschrift ist, müßte man, wenn sein Text ohne πολλά der ursprüngliche wäre, annehmen, daß nicht schon der Redaktor des Ev., der doch vor allem ein Interesse daran gehabt hätte, den anscheinenden Widerspruch zwischen der Grundschrift (14, 30) und seiner Zudichtung (Kap. 15—17) zu beseitigen, sondern irgendein späterer Interpolator, dem dann sämtliche griechische, lateinische, koptische und auch die späteren syrischen Zeugen gefolgt wären, πολλά eingeschoben hätte.

bedurfte es keines ἔτι μικρόν (14, 19; 16, 17) oder eines εὐθύς (13, 32), um das οὐκέτι λαλήσω μεθ' ὑμῶν von der Zeit der Verhaftung zu verstehen. Eine Fortsetzung der Gespräche mit den Jüngern bis zur Gefangennahme wäre also auch durch den willkürlich verstümmelten Text von 14, 30 nicht ausgeschlossen.

Nach W. sollen nun aber auch innerliche Verschiedenheiten der Anschauung zwischen Kap. 14 und Kap. 15—17 bestehen, welche die Identität des Verfassers ausschließen. Hauptzweck der im wesentlichen zur Grundschrift gehörigen Abschiedsrede von Kap. 14 soll sein, der Erwartung einer leibhaftigen Wiederkunft Christi und der gesamten, damit zusammenhängenden urchristlichen Eschatologie entgegenzutreten. Die Parusie soll der kühne Verfasser der Grundschrift überflüssig gemacht haben durch die Verheißung von der Sendung und Wirksamkeit des Parakleten, und ebenso die Hoffnung auf leibliche Auferstehung durch die Betonung der diesseitigen Seligkeit der mit dem Geist begabten Christen und der Wiedervereinigung der selig Sterbenden mit Christus im Himmel. Dagegen soll der Verfasser von Kap. 15—17, besonders in 16, 16—24, ebenso wie der Verfasser des 1. Johannesbriefs, die Lehre von der Wiederkunft Christi wieder in ihr Recht eingesetzt haben (W. I, 8—12; II, 63 f. 67. 77 f.). Um diese Behauptungen aufrecht zu erhalten, muß aber der überlieferte Text von Kap. 14 an mehr als einer Stelle verkürzt werden. Wir lesen 14, 2—4 nach beinah einstimmiger Bezeugung: „Im Haus meines Vaters sind viele Wohnungen. Wenn es aber nicht so wäre, würde ich euch sagen, daß ich hingehe, euch eine Stätte zu bereiten. Und wenn ich hingehe und euch eine Stätte bereite, komme ich (doch) wieder und werde euch zu mir nehmen, daß, wo ich bin, auch ihr seid." W. fordert nun Streichung der unterstrichenen Worte und gewinnt so den Satz: „Wenn es nicht so wäre, würde ich euch sagen, daß ich hingehe, euch eine Stätte zu bereiten und wiederkomme." Damit hätte also Jesus ebenso unbedingt verneint, daß er zu den Jüngern auf Erden zurückkehren werde, wie daß der Zweck seines Hingangs zu Gott die Bereitung einer Wohnstätte für sie sei. Indem W. für diese Verkürzung des Textes Stützen in der Textüberlieferung sucht, übersieht er oder verschweigt er wenigstens die nächstliegenden Zeugen für einen so oder ähnlich verkürzten Text, das sind einige

wenige Minuskeln.[1]) Auf diese mag W. sich nicht berufen, weil dieselben Handschriften auch das „und" vor dem ihm unbequemen Bedingungssatz ausgelassen haben. Denn erstens wird dadurch evident, was längst erkannt worden ist, daß das Auge des einen oder anderen Schreibers von dem ersten zum anderen τόπον ὑμῖν abgeirrt ist; und zweitens macht das Fehlen jenes „und" die von W. gewünschte Satzverbindung unmöglich. Der Satz: „Ich komme wieder und werde euch zu mir nehmen" gehört dann nicht zu den Worten, welche Jesus in dem unwirklichen Fall, daß es in seines Vaters Haus nicht genug Raum und Wohnungen gäbe, den Jüngern sagen oder gesagt haben würde, in der Tat aber, weil sie überflüssig sind, ungesagt läßt, sondern er enthält dann vielmehr eine selbständige Verheißung seiner Parusie. Dies gilt aber ganz ebenso auch von den vereinzelten syrischen Handschriften, welche den angeblichen interpolierten Bedingungssatz samt dem davorstehenden „und" vermissen lassen. Man begreift daher, daß W. seine Leser über diesen Sachverhalt in sehr unvollständiger, teilweise geradezu irreführender Weise belehrt. Um so größeres Gewicht legt er auf ein Zitat bei dem syrischen Schriftsteller Aphraates um 340. Dieser, wenn nicht ausschließlich, so doch überwiegend aus dem Diatessaron, der alten syrischen Evangelienharmonie schöpfende, aber meist sehr frei nach dem Gedächtnis zitierende Autor gibt nur Bruchstücke des in Frage stehenden Textes von Joh. 14, 2—3, nämlich einmal (S. 436 a. E.) als Wort des Erlösers: „viel sind die Orte im Hause meines Vaters", dreimal (S. 119, 12; 197 a. E. und 486, 11) nur den Schlußsatz von V. 3: „an dem Ort, wo ich (bin),

[1]) Tischend. nennt außer Min. 69 noch zwei andere von Scrivener verglichene Minuskeln. Auch auf syrischem Boden ist ganz der gleiche Lesefehler mehrmals wiederholt worden, vgl. die Variae lectiones hinter der Peschittha von Leusden und Schaaf p. 679 und Gwilliam's Apparat zur Stelle; ferner The Palestin. Syr. Lectionary ed. Lewis and Gibson p. 50. Nicht „die Syropalaestina" in dieser Ausgabe, wie W. I, 10 sich mißverständlich ausdrückt, sondern nur eine der 3 Hss., in welchen dieses Lektionar uns erhalten ist und über welche die genannten englischen Herausgeberinnen mit gleichmäßiger Ausführlichkeit berichten, hat V. 3a fortgelassen, aber auch diese mit Einschluß des „und", so daß dieses Zeugnis für W. genau so unbrauchbar ist, wie das der griechischen Minuskeln. Nur noch entschiedener als die übrige Tradition bezeugt dieses Lektionar die Verheißung der Wiederkunft Jesu durch den erweiterten Text von V. 3b: „Wiederum komme ich zu euch" usw.

sollt auch ihr sein"; einmal aber (S. 460, 17): „Er sprach zu seinen Aposteln: einen Ort gehe ich hin euch zu bereiten, und dann komme ich und werde euch herbeiführen, denn an dem Ort, wo ich bin, sollt auch ihr sein." Hiernach fehlt eine Anführung der Worte *εἰ δὲ μή, εἶπον ἂν ὑμῖν ὅτι*, an welchen die kritische Operation und exegetische Auffassung W.s hängt, und an Stelle des Wortes vom Hingehen zum Zweck der Bereitung einer Wohnstätte, welche Jesus nach dem gewöhnlichen Text zweimal gebraucht, zuerst um zu sagen, daß er davon nicht reden könne, dann aber um in hypothetischer Form auszudrücken, daß er doch davon reden könnte, steht bei Aphraates die einfache Behauptung, daß er allerdings zu diesem Zweck zum Vater hingehe, und daneben die mit *πάλιν ἔρχομαι καὶ παραλήμψομαι ὑμᾶς κτλ.* sich deckende ganz unbedingte Ankündigung Jesu, daß er alsdann, d. h. nachdem er zum Vater hingegangen und den Seinigen dort eine Stätte bereitet habe, kommen, also wieder zu den Jüngern kommen und sich mit ihnen vereinigen werde.[1]) Mag nun Aphraates diesen vereinfachten Text im Diatessaron vorgefunden haben, was sehr wahrscheinlich ist, oder ihn frei geschaffen haben, jedenfalls hat er keinen Text vor sich gehabt, welcher, wie der von W. geforderte, eine Ablehnung der Hoffnung auf die Wiederkunft Jesu enthielt und zugleich den Gedanken abwehrte, daß er jetzt zum Zweck der Bereitung einer Wohnstätte für seine Jünger zum Vater gehe, sondern im Gegenteil einen Text, welcher, wie der uns überlieferte, jene Hoffnung bedingungslos begründete, und jener Vorstellung von dem Zweck seines Hingangs zu Gott in hypothetischer Form und dadurch mit einer gewissen Einschränkung Recht gab. Mit W.s textgeschichtlicher Rechtfertigung seiner kritischen Operation ist es also nichts. Mehr wert ist aber auch nicht seine exegetische Beanstandung des überlieferten Textes. Er findet es (I, 10; II, 63)

---

[1]) Ed. Wright p. 460. Unverständlich ist mir, warum W. I, 10 A. 2 bei dieser Gelegenheit bemerkt, daß Burkitt, durch den er auf dieses Zitat aufmerksam geworden zu sein scheint, die Varianten des Aphraates nicht nur nach dem Stellenregister von Wright anführe, denn das von W. angeführte Zitat steht auch in Wrights Index, und die sämtlichen für Joh. 14, 2 u. 3 in Betracht kommenden Stellen bei Aphraates sind schon 1881 in meinen Forschungen I, 205 f. vollständig verwertet worden.

unerträglich, daß Jesus einerseits verneint haben soll, daß er zum Vater gehe, um den Seinigen eine Wohnstätte zu bereiten, und andererseits unmittelbar dahinter den Fall als möglich setzt, daß er eben dies doch tun werde. Während W. mit Recht die verkehrte Übersetzung Weizsäckers zurückweist, welcher das ἐάν in dem Satz: „wenn ich hingehe" zeitlich, im Sinne eines ὅτε oder ὅταν faßt, behauptet er kühnlich: „niemand weiß, wie er ἐάν verstehen soll". Origenes und Hofmann sowie einige andere Kenner der Redeweise Jesu und des johanneischen Stils haben nicht nur dies gewußt, sondern haben es auch richtig verstanden. Jesus liebt den paradoxen Ausdruck, unterläßt es aber auch nicht, wo es notwendig schien, einer übertriebenen oder einseitigen Auffassung desselben sofort durch formal gegenteilige Aussagen entgegenzutreten. Er sagt Joh. 8, 15: „ich richte niemand", setzt aber sofort daneben den anderen Satz: „und für den Fall, daß ich doch einmal richte, ist mein Richten ein echtes und gerechtes".[1]) Er lehnt es ab, daß er sein eigener Zeuge sei und widerspricht seinen Feinden nicht, wenn sie seinen Selbstzeugnissen den Wert und die Wahrheit absprechen (5, 31; 8, 13); aber unmittelbar daneben stellt er den Satz: „auch wenn ich von mir selbst zeuge, ist mein Zeugnis wahr" (8, 14), und alle Evangelien sind voll der erhabensten Selbstzeugnisse Jesu. Er versichert, daß, wer sein Wort gläubig annehme und bewahre, den Tod nicht sehen und schmecken, also überhaupt nicht sterben werde (8, 51—53; 11, 25; 6, 50), und doch ergrimmt und weint er über den Tod seines Freundes und empfindet ein Grauen vor dem eigenen Tod (11, 33. 35. 38; 12, 27). Die Lösung aber des Widerspruchs ist selbst wieder ein Paradoxon (11, 25): „Wer an mich glaubt, wird, auch wenn er stirbt, leben", d. h. sein Sterben ist kein Sterben (vgl. Matth. 10, 39). Weniger schroff als in diesen

[1]) Joh. 8, 16. Vergleichbar sind auch die Aussagen über das Gericht 3, 17; 12, 47 einerseits und 3, 18 f.; 9, 39; 5, 27 andererseits. Ferner das οὐ λέγω κτλ. 16, 26 b, welches das 16, 26 a wieder in Erinnerung gebrachte Beten im Namen Jesu, das die Interzession Jesu voraussetzt, wieder aufzuheben scheint, in der Tat aber dasselbe doch nur gegen ein übertreibendes, einseitiges Mißverständnis sichern soll. — Daß es auch in den Synoptikern nicht an Paradoxen und Hyperbeln fehlt, braucht kaum gezeigt zu werden. Nur beispielsweise sei erinnert an Matth. 10, 34 = Luk. 12, 51 und an Luk. 14, 27, gemildert in Matth. 10, 37.

und manchen anderen Fällen ist die Antithese in dem vorliegenden. Denn Jesus hat ja von vornherein nicht schlechthin verneint, daß er zum Vater gehe, um den Jüngern eine Wohnstätte zu bereiten, sondern im Gegensatz zu der irrigen Vorstellung, daß für sie, die erdgeborenen, sündhaften und sterblichen Menschen nicht wie für den von oben gekommenen Sohn Gottes der Himmel einen Raum und eine geeignete Stätte zum Wohnen biete, hat er nur verneint, daß er sie über seinen Abschied von ihnen durch die Versicherung trösten wolle, daß er hingehe, um im Himmel Wohnstätten für sie einzurichten. Andererseits sollen sie doch wissen, daß er allerdings in anderem Sinn ihnen dort eine Wohnstätte bereiten wird; denn erst dadurch, daß er dorthin geht, wird der Himmel, der seine Heimat und seines Vaters Haus ist, auch für sie ein Vaterhaus, in welchem sie, wenn und sofern sie ihm im Tode folgen (13, 36), liebevoller Aufnahme gewiß sein dürfen (vgl. 8, 35 f.). Das letzte Ziel aber ist damit noch nicht erreicht. Die endgiltige Vereinigung Jesu mit seiner Gemeinde wird erst vollzogen durch seine Wiederkunft und die damit gegebene Auferweckung ihrer Glieder zu vollem Menschenleben (5, 25—29; 6, 39. 40. 44. 54).

Wie sehr diese Kritik der sicheren exegetischen Grundlage entbehrt, kann man auch daran erkennen, daß W. im November 1906 (I, 11. 38) die zweite deutliche Ankündigung der Parusie in Kap. 14, nämlich den Schluß von V. 18 unter Berufung auf eine einzige syrische Handschrift [1]) streicht, und dagegen 1908 (II, 67) diese gebrechliche Stütze der Tradition fallen läßt und das Wort: „Ich komme zu euch“ von einem geistigen Kommen deutet, gleichzeitig aber 14, 18—25 für einen späteren Einschub erklärt. Daß die spätere Auslegung von 14, 18 ebenso unhaltbar ist, wie die in beiden Schriften vorgetragene Ansicht, daß 16, 16—24 von der Parusie handele, wäre nicht eben schwer, aber doch nur ziemlich umständlich zu beweisen. Es lohnt sich auch nicht, alle leicht hingeworfenen Behauptungen über einzelne Verschiedenheiten der Anschauung und des Ausdrucks zwischen Kap. 15—17 und Kap. 14 oder anderen Teilen des Evangeliums [2]) gebührend zu prüfen.

---

[1]) Syr. Sin. gegen Syr. Cur., S[1] S[3].

[2]) W. I, 13 betont, daß der Verfasser von Kap. 15—17 im Unterschied

Von viel größerer Bedeutung für die Würdigung des 4. Evangeliums, als die an den Abschiedsreden geübte Kritik, würde die kritische Analyse sein, welcher W. die Darstellung des Geschichtsverlaufes in Kap. 1—10 unterzieht, wenn sie im Recht wäre. Sie läuft darauf hinaus, daß der Interpolator und Redaktor im Gegensatz zu der Grundschrift, welche ebenso wie die Synoptiker nur von einem einmaligen öffentlichen Auftreten Jesu in Jerusalem berichtet haben soll, teils durch eigene Erfindungen, teils durch Verlegung von Ereignissen, die nach den Synoptikern in Galiläa sich zugetragen haben, nach Jerusalem und Judäa, oder von Ereignissen der letzten Tage in eine frühere Zeit der evangelischen Geschichte eine größere Ausdehnung, dem Wirken Jesu einen großartigeren Anstrich und nicht zum wenigsten der jüdischen Hauptstadt, dem Sitz der ersten apostolischen Gemeinde, einen helleren Glanz gegeben habe (s. besonders II, 14 f.). Vor jedem Eingehen auf die einzelnen Beobachtungen, welche diese Ansicht begründen sollen, wäre doch zu fragen, wie ein Schriftsteller, zu dessen Zeit die synoptische

---

vom „Autor des Evangeliums" 7 mal von der χαρά als dem höchsten religiösen Gut rede, was sonst nirgends im Ev. in diesem spezifischen Sinn geschehe. In der Tat liegen in Kap. 15—17 doch nicht 7, sondern 4 bedeutsame Aussagen über die Freude vor: 15, 11; 16, 20—22. 24; 17, 13. Welcher spezifische Unterschied aber soll bestehen zwischen der Freude des Täufers über die Erscheinung und die Erfolge des Messias 3, 29, wo überdies das gleiche πεπλήρωται von ihr ausgesagt wird, wie 15, 11; 16, 24; 17, 13, oder der Freude Abrahams über sein Sehen des Tages Jesu 8, 56 und der Freude der Jünger über das Wiedersehen des ihnen entrissenen Jesus (16, 20—22) oder der Freude, womit in Zukunft die Erhörung ihrer Gebete (16, 24), aber auch schon in der Gegenwart die trostreichen Worte Jesu (15, 11; 17, 13) sie erfüllen? Daß angesichts des nahen Abschieds und der offensichtlichen Betrübnis und des Schreckens der Jünger (16, 6. 20—22 vgl. 14, 1. 28) besonders nachdrücklich von der Freude als der normalen Gemütsverfassung geredet wird, ist doch nur natürlich. Das geschieht aber auch 14, 28 in einem Satz, den W. II, 68 der Grundschrift nicht abzusprechen scheint. Für den Verfasser von Kap. 15—17 soll auch „der Begriff des feindlichen κόσμος charakteristisch" sein (I, 13). Aber auch 7, 7; 8, 23; 14, 17 ff. ist von κόσμος nicht anders geredet; den Teufel als Weltherrscher haben wir auch 12, 31; 14, 30 f., und von den Menschen ist auch 3, 19. 32 so geredet, als ob sie insgesamt sich gegen Christus ablehnend verhielten. Alle solche Kritiken aber machen jede Antikritik müßig, solange nicht eine einigermaßen feste und sichere Abgrenzung zwischen Grundschrift und Überarbeitung vollzogen ist, wovon bei W. nicht die Rede ist.

Tradition die in der Christenheit alleinherrschende war, der aus dieser nicht nur stillschweigend bedeutende Stoffe sich aneignet, sondern an mehr als einer Stelle seine Leser auf dieselbe deutlich genug hinweist,[1]) es wagen konnte, ohne das Bewußtsein besseren Wissens und doch in der Absicht und mit der Hoffnung Glauben zu finden, um so untergeordneter Zwecke willen das ganze bis dahin allein verbreitete Bild der evangelischen Geschichte umzugestalten, und wie es ihm gelingen konnte, Anerkennung dafür zu finden. Das Unglaublichste aber ist, daß der Redaktor, der so keck die ganze ältere Tradition auf den Kopf stellt, doch auch wieder ängstlich bemüht gewesen sein soll, unter anderem durch Umstellung von Kap. 5, welches ursprünglich hinter Kap. 6 gestanden habe, seine Abweichung von der synoptischen Tradition vor den Lesern zu verbergen[2]) und dadurch die angeblichen Zwecke seiner gesamten Konstruktion der evangelischen Geschichte nach Kräften zu vereiteln.

---

[1]) Z. B. 3, 24 (was W. I, 18 einem vom Hauptredaktor verschiedenen Glossator zuzuschreiben scheint); 11, 1 f.; 18, 13.

[2]) W. I, 17 bringt dies folgendermaßen fertig. Die chronologische Anordnung des Stoffs nach dem jüdischen Festkalender soll diese sein: a) Erstes Passa 2, 13—23; b) ein Moment 4 Monate vor der Ernte, also vor einem zweiten Passa 4, 35; c) ein beliebiges Fest 5, 1 (in der Grundschrift, welche Kap. 5 hinter Kap. 6 gestellt hätte, soll das Passa genannt gewesen sein); [d) die Nähe des Passa 6, 4]; e) Laubhütten 7, 2. 14. 37 f.; f) Tempelweihe 10, 22; g) letztes Passa 12, 1—20, 29. Und dadurch soll „der Anschluß an die Synoptiker erreicht", das Schema der einjährigen Wirksamkeit Jesu, welches auch die Grundschrift innegehalten, behauptet sein! Aber auch abgesehen von 6, 4, was der Redaktor nach W. unvorsichtigerweise stehen ließ, ist dies ja handgreiflich falsch. Ein hinter 4, 35 folgendes beliebiges Fest 5, 1 könnte nur entweder Purim oder Passa oder Pfingsten oder Laubhütten sein. Man scheut sich beinah, eigens auszusprechen, daß in jedem dieser vier möglichen Fälle, also ganz abgesehen von dem fraglichen Sinn von 5, 1 es dabei bleibt, daß zwischen den Moment vier Monate vor dem Passa (4, 35) und Laubhütten im Herbst (7, 2), wie in jedem anderen Jahr, auch in diesem ein Passa fällt, daß also zwischen dem Passa von 2, 13 und demjenigen von 12, 1 mindestens zwei volle Jahre verstrichen sind. In der Tat sind es 3 Jahre; denn die schon ihrer Schwierigkeit wegen vorzüglichere LA ἡ ἑορτή in 5, 1 läßt in Anbetracht des jüdischen Sprachgebrauchs, welcher auch bei Johannes an einer Stelle, die W. keiner philologischen Bemerkung wert findet, nämlich 7, 2 zu unmißverständlichem Ausdruck kommt, keinen Zweifel daran aufkommen, daß schon 5, 1 ein Hüttenfest gemeint ist, so daß zwischen 5, 1 und 7, 2 ein volles Jahr verläuft.

Für diese ganze Theorie soll nach der zweiten Schrift (II, 34 f. vgl. S. 14) 7, 3 f. grundlegend sein: die Aufforderung der Brüder Jesu, den Schauplatz seiner Wirksamkeit von Galiläa nach Judäa zu verlegen. Diese Sätze „gleichen Felsblöcken, die einsam aus der Diluvialschicht hervorragen" (S. 35). Es soll nämlich daraus folgen, daß Jesus bis dahin nur in Galiläa, noch gar nicht in Judäa gewirkt habe. Der überlieferte Text sagt freilich das Gegenteil. Denn die Brüder motivieren ihre Aufforderung mit den Worten: „Damit auch deine Jünger die Werke sehen, die du tust". Sie setzen also voraus, daß die eigentliche Jüngerschaft in Judäa zu finden sei. Die Erinnerung an Judäa als den eigentlichen Sitz der Jüngerschaft Jesu erklärt nun W. für einen inneren Widerspruch, ja für einen „hellen Unsinn" und streicht daraufhin *μαθηταί* als eine Interpolation des Redaktors. So sagt W. selbst, übersetzt aber den von ihm gereinigten Text der Grundschrift: „damit man auch dort die Werke sehe, die du tust".[1]) Er müßte also sagen, daß der Redaktor sein *καὶ οἱ μαθηταί σου* an die Stelle des ursprünglichen *κἀκεῖ* gesetzt habe. Den hellen Unsinn und den inneren Widerspruch bringt aber erst W. in den überlieferten Text, indem er die im 4. Evangelium leicht zu findenden Voraussetzungen von 7, 3 der Grundschrift abspricht, d. h. indem er das zu Beweisende als Beweis für seine Hypothese verwendet, was man beim besten Willen nicht sinnvoll finden kann. Nach 2, 13—4, 3 (besonders 2, 23; 3, 2. 22. 26. 29; 4, 1) hat sich in Jerusalem und in der judäischen Landschaft in der Tat um Jesus eine große Menge gläubiger Anhänger gesammelt, und er hat auch bereits, zwar nicht in der Hauptstadt, wohl aber in der Landschaft diese seine Verehrer durch Erteilung der Taufe von dem übrigen Volk abzusondern angefangen. Später hat er, ein ganzes Jahr lang, welches zwischen dem Laubhüttenfest von 5, 1 (s. oben S. 16 Anm. 2) und dem Laubhüttenfest von 7, 2 verläuft, in Galiläa eine Prophetentätigkeit entfaltet, auf deren Höhepunkt wir durch Kap. 6, 1 ff. versetzt werden.

---

[1]) Die Ergänzung des erforderlichen Subjekts zu *θεωρήσουσιν* aus *τὴν Ἰουδαίαν* wäre ja zur Not erträglich, aber doch durch Stellen wie 6, 2 *ὄχλος ... ἐθεώρουν*, oder 7, 49; 12, 9. 12 oder Luk. 10, 13 (wo die LA schwankt) nicht zu rechtfertigen, entspricht auch nicht johanneischer Schreibweise vgl. Joh. 4 28. 39 f. 45.

Er hat auch dort zeitweilig großen Zulauf gehabt und Leute, die ihm in Galiläa eine Zeitlang nachgelaufen sind, werden 6, 66 (vgl. 8, 30 f.) seine Jünger genannt; aber eben dort lesen wir auch, daß sie schon 6 Monate vor dem Moment von 7, 2 ihn in hellen Haufen verließen, so daß fraglich wurde, ob auch nur die Zwölfe bei ihm ausharren würden (6, 67). Was 4, 1 ein „zum Jünger machen" heißt, schloß die Taufe mit ein (vgl. Matth. 28, 19); diese aber hat Jesus in Galiläa nicht ausgeübt. Eine geschlossene Gemeinde zu bilden, hat er dort gar nicht versucht, und was als Anfang dazu betrachtet werden mochte, hatte sich seit Monaten großenteils verlaufen. Auch nach den Synoptikern hat Jesus in dieser Zeit sich mehr und mehr dem Volk von Galiläa entzogen und sich der Erziehung der 12 Apostel gewidmet. Warum soll es dann ein heller Unsinn heißen, wenn die Brüder Jesu, deren bittere, vorwurfsvolle Rede nicht der Ironie entbehrt, zu ihm sagen: Geh' fort aus Galiläa, dessen Volk sich von dir abgewandt hat, und verlege deine Wirksamkeit nach Judäa, welches du nicht wegen geringen, sondern wegen allzu großen Erfolges verlassen hast, damit nicht nur die unzuverlässigen Galiläer, sondern auch deine Jünger, die vielen, die in Judäa dir zugeströmt sind und dich nicht verlassen haben, deine Wunderwerke sehen. Sie finden einen Selbstwiderspruch darin, daß Jesus der Messias seines Volkes sein will, und doch trotz seines völligen Mißerfolges zuletzt fast ohne Wirkung auf das Volk so beharrlich in Galiläa bleibt, statt in dem Hauptlande, wo seine treu gebliebene Jüngerschaft wohnt, und in der Hauptstadt, wo allein die Entscheidung fallen kann, vor der ganzen Nation seine Macht sehen zu lassen und so seinen Anspruch durchzusetzen. Dies nun endlich zu tun, fordern sie in ihrer Ungeduld den Bruder auf. Es ist aber auch nicht abzusehen, warum es mit diesem Sinn ihrer Rede in Widerspruch stehen soll, daß sie die Nähe des Laubhüttenfestes, welches sie selbst besuchen wollen, zu solcher Aufforderung benutzen; denn dies war das volkstümlichste, am stärksten besuchte der jüdischen Wallfahrtsfeste. Dieses Judenfest, wie der Evangelist es nennt (7, 2), bot die beste Gelegenheit zu einer Selbstoffenbarung des bis dahin im Winkel gestandenen, zuletzt fast vereinsamten Messias vor aller Welt, der ganzen Nation. Ohne jede Begründung schiebt W. die Bezugnahmen auf das

Hüttenfest, die das ganze Kapitel durchziehen,[1]) dem Bearbeiter zu. Denn die wiederholte Behauptung, daß die Urschrift von wiederholten Festbesuchen Jesu nach Beginn seines öffentlichen Wirkens nichts enthalte, ist ja kein Beweis für eben diese, noch erst zu beweisende Behauptung. Sinnvoll kann man auch dies schwerlich nennen.

Gestützt auf den antediluvianischen Felsblock von 7, 3 f., welchen er jedoch zu dem Ende erst ein wenig behauen mußte, während er ihn im übrigen keiner genaueren Besichtigung bedürftig fand, meint W. das Recht gewonnen zu haben, von vornherein alles aus Kap. 2, 13—Kap. 6, 71 auszuscheiden, d. h. der Grundschrift abzusprechen, was von früherer Tätigkeit Jesu in Jerusalem und Judäa zeugt. So den ersten Besuch des Passas mit der Tempelreinigung (2, 13 bis 25), welche erst der Bearbeiter auf grund der synoptischen Erzählung sich angeeignet, nur in viel frühere Zeit verlegt hat; ferner die Schilderung von dem Wirken Jesu neben Johannes dem Täufer in Judäa (3, 22—36) und alles, was in diesem Teil von Ortsveränderungen und deren Veranlassungen zu lesen ist (4, 1—3. 43 bis 46; 5, 1). Nur wenige Stücke werden mit mehr oder weniger Sicherheit der Grundschrift zugewiesen. So der Anfang des Gesprächs mit Nikodemus (3, 1—8), obwohl schwer zu bestimmen sein soll, wo es in der Grundschrift gestanden habe; ferner der Aufenthalt in Samarien und einiges von dem Gespräch mit der Samariterin (4, 5—42), auch die Erzählung vom Sohn des königlichen Beamten (4, 46—53), welche eine von der synoptischen Geschichte vom Hauptmann zu Kapernaum unabhängige Variante desselben Stoffs sein soll. Sodann einiges aus der Erzählung von der Heilung am Teiche Bethesda nebst nachfolgender Rede (5, 2 47)[2]) und die Speisung der 5000 mit nachfolgender wunderbarer Seefahrt und vielleicht noch einige Sätze aus der darauf bezüglichen Rede

[1]) 7, 2. 8. 11. 14, vor allem aber 7, 37—39 und auch noch 8, 12. 56; 9, 7 vgl. meinen Kommentar S. 369. 388 ff. 400. 424 f. 433.

[2]) Nach II, 24 zu 5, 2—16 (über das Verhältnis zu Mark. 3, 1—6 und 2, 1—12, über die Verlegung des *συμβούλιον* Mark. 3, 6 nach Jerusalem Joh. 5, 16. 18 und über allerlei Anstöße in der Erzählung) scheint W. geneigt, das Ganze der Grundschrift abzusprechen. Nach der voranstehenden Bemerkung zu 5, 1 (II, 24), sowie nach II, 36. 104 schreibt er jedoch das „Wunder von Bethesda" ihr zu, und zwar läßt er es gleich nach der Ankunft Jesu in Jerusalem geschehen sein.

des anderen Tages (6, 1—35); dies alles aber vermischt mit vielen, meist unpassenden Erweiterungen und Veränderungen durch den Redaktor und spätere Interpolatoren.

Sehen wir näher zu, wie sich hiernach das Geschichtsbild der Grundschrift gestaltet, und welche Hilfsbeweise für seine Hypothese W. den einzelnen Stücken entnimmt. Er nimmt, wie schon bemerkt, mit mehreren Kritikern an, daß Kap. 5 ursprünglich, d. h. in der Grundschrift hinter Kap. 6 gestanden habe; denn „vor Kap. 6 sei es störend und vor 7, 1 unentbehrlich" (I, 16). Damit verträgt sich aber nicht, daß nach II, 24, obwohl ebendort an dieses Urteil wieder erinnert wird, die Ankunft in Jerusalem und das Wunder von Bethesda (Kap. 5) in der Grundschrift an die Reise durch Samaria (Kap. 4) sich angeschlossen haben soll (vgl. auch S. 36. 104). Durch Beseitigung der ihm unbequemen Zutaten in Kap. 4 bringt nämlich W. heraus, daß die dort beschriebene Reise durch Samaria nicht von Judäa nach Galiläa, sondern vielmehr von Galiläa nach Jerusalem geführt habe,[1]) und zwar soll dies nach der Grundschrift die letzte Reise Jesu nach Judäa sein, nach welcher er nicht wieder nach Galiläa zurückgekehrt ist, dieselbe Reise, zu welcher er nach Joh. 7, 3 von seinen Brüdern aufgefordert wurde, und welche er nach einigem Widerstreben und Zögern einige Tage später wirklich gemacht hat. Soll nun die Heilung von Bethesda unmittelbar nach dieser Ankunft in Jerusalem geschehen sein, wie W. wiederholt versichert, so müßte Kap. 5 in der Grundschrift nicht hinter Kap. 6, sondern hinter 7, 10 oder noch besser hinter den Worten *ἤδη δὲ τῆς ἑορτῆς μεσούσης* 7, 14 gestanden haben. Mit dieser Umstellung allein wäre aber das erwünschte Ziel noch nicht erreicht. Denn, wenn die Reise durch Samaria von Galiläa nach Jerusalem gegangen und mit derjenigen Reise identisch sein soll, zu welcher sich Jesus nach der Aufforderung durch seine Brüder zögernd entschlossen hat, so muß auch 4, 4—43 a, oder was W. von diesem Abschnitt der Grundschrift zuweist, hinter 7, 10 gestanden haben. Es würde sich also, abgesehen von kleineren und größeren auszuscheidenden oder zweifelhaft gelassenen Stücken folgende Anordnung

[1]) W. weiß natürlich nicht, daß schon Tatian in seinem Diatessaron auf anderen Wegen zu demselben Ziel kam s. Forschungen I, 251 f., auch Gesch. d. Kanons II, 544 f. zu § 32 und 38.

des Stoffes in der Grundschrift ergeben: Joh. 1, 19–2, 12 (dahinter vielleicht etwas aus 3, 1–11); 4, 46–54; 6, 1–7. 10; 4, 4–43a (bis ἐκεῖθεν); 5, 1–7, 14a (bis ἀνέβη Ἰησοῦς); 5, 2 bis 46 (stark abgekürzt); 7, 14b usw. Das kühnste Wagnis und zugleich der schwächste Punkt an dieser Konstruktion ist die Verwandlung der Reise von Judäa durch Samaria nach Galiläa (Kap. 4) in eine Reise von Galiläa durch Samaria nach Jerusalem. Sehen wir zu, wie W. dies rechtfertigt.

Wir lesen Joh. 4, 43 f., daß Jesus nach nur zweitägigem Aufenthalt in der samaritischen Stadt sich von dort nach Galiläa begab, was der Evangelist durch die Erinnerung an den Ausspruch Jesu erläutert, wonach der Prophet in seiner Heimat keine Ehre genießt. Im Kommentar zu dieser Stelle (S. 262 A. 58) erlaubte ich mir zu bemerken, die Geschichte ihrer Auslegung sei ein trauriges Kapitel. W. (II, 23) überbietet die meisten Torheiten, die über diese Stelle gesagt worden sind, durch die kühne, zunächst ohne jeden Beweis vorgetragene Behauptung, hier werde Jerusalem als die Heimat Jesu betrachtet. Aber der Redaktor, dem er diese Sätze zuschreibt, weiß es ja nicht anders als alle andern Traditionen, daß nämlich Galiläa die Heimat Jesu sei (1, 45 f.; 7, 41. 52), und derselbe hat seit 2, 23 Jerusalem nicht mehr erwähnt. In dem ganzen Zusammenhang von 3, 22–4, 54 handelt es sich immer nur um den Gegensatz der drei Landschaften Judäa, Samaria und Galiläa oder ihrer Bewohner, der Judäer, Samariter und Galiläer. W. selbst macht I, 33 darauf aufmerksam, daß im Zusammenhang von keiner Stadt die Rede sei, und erklärt ebendort die Annahme, daß Jesus kein Galiläer sei, für absurd. Wenn wirklich der Sinn wäre, daß Jesus Jerusalem verlassen habe, weil er dort als in seiner Vaterstadt keine Anerkennung finde oder zu erwarten habe, könnte solch ein Satz doch nur etwa 3, 22 stehen, wo gesagt wird, daß er die Hauptstadt verlassen habe. Unpassend wäre der Satz freilich auch dort; denn es hat Jesu in Jerusalem durchaus nicht an Anerkennung gefehlt (2, 23; 3, 2; 4, 45). Die allein mögliche Beziehung des Spruchs auf Galiläa beseitigt W. (I, 33) durch die überraschende Belehrung: πατρίς bedeute nicht Vaterland, sondern Vaterstadt. Jedes Lexikon zeigt aber, daß dieses ursprüngliche Adjektivum von Homer an mit und ohne hinzutretendes γαῖα, γῆ oder andere syn-

onyme Substantiva vor allem vom Heimatland gebraucht wurde, und diese Anwendung neben der anderen nie ausgestorben ist. Es bezeichnet einfach die vom Vater überkommene Heimat, sei es Stadt oder Dorf oder Landschaft. Das richtige Verständnis ist längst gefunden und oft genug ausgesprochen worden. Jesus, der überhaupt nicht seine Ehre sucht, sondern seinen Vater durch Erfüllung seines Auftrages und Beachtung seiner Winke ehrt (8, 49 f.), begibt sich von Samaria, wo er in der einzigen Stadt, die er berührt, sofort große Anerkennung gefunden, alsbald in seine galiläische Heimat gerade darum, weil er erwarten kann, daß das Sprichwort vom Propheten im Vaterland, welches er einst auf Nazareth angewandt hat, seine Wahrheit auch diesmal bewähren werde. Unbeirrt durch den ungesuchten Erfolg, der ihm bei den Samaritern in den Schoß gefallen ist, bleibt er der Absicht treu, in welcher er nach 4, 1—3 die Reise von Judäa nach Galiläa angetreten hat.[1]) Weil der große Zulauf, den er in Judäa neben dem dort noch wirkenden Täufer gefunden, zu unliebsamen Reibungen und Mißdeutungen Anlaß gab, bricht er diese Tätigkeit ab und begibt sich wieder in seine Heimat, nicht um sie dort wieder aufzunehmen und dem Täufer eine für diesen weniger empfindliche Konkurrenz zu machen, sondern um dort auf die rechte Stunde zu warten (vgl. 2, 4). Diese Absicht der zweiten Rückkehr nach Galiläa zeigt sich auch darin, daß er nach der zweiten Ankunft in Kana nur widerstrebend eine Heilungstat sich abringen läßt, welche ebenso vereinzelt dasteht, wie die Tat auf der Hochzeit zu Kana, womit der Evangelist diese Heilung ausdrücklich zusammenstellt 4, 46—54.

Ein anderes Hindernis, welches seiner Identifikation der Reise durch Samaria mit der letzten Reise von Galiläa nach Jerusalem im Wege stehen würde, bereitet W. sich selbst, um es dann um so entschlossener aus dem Wege zu räumen. Er nimmt an, daß nach der Grundschrift Jesus diese Reise ohne seine Jünger und überhaupt ohne Begleitung gemacht habe, und versichert, daß es gar nicht anders sein könne (II, 20. 35). Da nun aber in Joh. 4 die Jünger

[1]) Die Behauptung (W. II, 20), daß auch 4, 1—3 Jerusalem und Judäa nicht bloß als Wirkensstätte (3, 22), sondern auch als Heimat Jesu gelten, ist nicht aus irgendeiner Andeutung des Textes hergeleitet, sondern rein aus der Luft gegriffen.

mehrfach als seine Reisebegleiter auftreten, müssen sie hier erst vom Redaktor eingetragen sein. Aber worauf gründet sich die Voraussetzung? Jn 7, 9 f. ist nur gesagt, daß Jesus ohne seine Brüder und erst später als sie nach Jerusalem gegangen, und daß er nicht öffentlich, sondern heimlich gereist sei. Letzteres kennzeichnet wohl seine schon V. 6—8 ausgesprochene Anschauung, daß die Zeit der unverhüllten Offenbarung und der damit gegebenen letzten Entscheidung noch nicht gekommen sei, schließt aber nicht aus, daß er seine Jünger oder einige derselben bei sich gehabt hat, wie denn solche auch 9, 1—5 zur Hand sind. Eine unauffällige Art der Reise war schon damit gegeben, daß sie erst nach Anbruch des Festes angetreten wurde, wo die Straßen nicht mehr von den Festbesuchern bevölkert waren. Die Annahme, daß Jesus einsam seine Straße gezogen sei, widerspricht auch der gesamten synoptischen Überlieferung (vgl. z. B. Luk. 9, 51—56; 17, 11. 22; 18, 15. 31), wonach Jesus auf dieser letzten Reise von Galiläa, die ihn zwar nicht durch Samarien hindurch, aber doch an die Grenze Samariens geführt hat, von seinen Aposteln begleitet war. Dieserhalb also hätte W. sich die Mühe sparen können, zu beweisen, daß die Jünger in Joh. 4 nachträglich eingeschmuggelt seien.[1]) Wie aber wird dies bewiesen? W. findet es anstößig, daß Jesus seine Jünger in die Stadt schickt, Speise zu kaufen, wozu doch zwei genügt hätten.[2]) Woher aber weiß er, wie viele es gewesen sind? Wir wissen nicht einmal, ob alle in Kap. 1 genannten und gemeinten Jünger, allerhöchstens 6 an der Zahl, ihn diesmal begleiteten. Die Wahl der 12 Apostel gehört ja einer viel späteren Zeit, lange nach der Verhaftung des Täufers an. Daß Jesus seinerseits die Stadt zunächst zu meiden entschlossen ist, zeigt nur, daß ihm die Absicht völlig

[1]) Hierin trifft W. II, 20 f. mit Schwartz zusammen, welcher den Grund, warum der Interpolator nicht, wie die Grundschrift, die aus der Stadt hinaus zu Jesus kommenden Samariter ihm Speise anbieten ließ, sondern die Jünger dafür einschob, „entdeckt hat“: er wollte keinen Gedanken an die Eßgemeinschaft mit den Samaritern aufkommen lassen.

[2]) Blaß hat V. 8 nicht nur nach Syr. Sin. und Cur., die ihrerseits wieder vom Diatessaron abhängen (Forsch. I, 158 f.), vor V. 7 gestellt, sondern auch gegen diese Zeugen οἱ δὲ μ. für οἱ γὰρ μ. eingesetzt. Jnwiefern W. II, 21, der den ganzen Satz gestrichen haben will, sich auf jene Umstellung beruft, ist nicht ersichtlich.

fern liegt, unter den Samaritern als prophetischer Lehrer oder Prediger des Evangeliums aufzutreten. Verdächtig soll aber vor allem sein, daß die Jünger die bequeme Gelegenheit, Jesu Speise anzubieten, welche die Entfernung des samaritischen Weibes bot, nicht benutzen, sondern dies erst tun, „nachdem die Einwohner der Stadt auf den Bericht des Weibes heraus zu Jesus gekommen sind". Zu dieser Unterstellung gibt aber der Text nicht den geringsten Anlaß. Der Evangelist erzählt zuerst, wie die herankommenden Jünger in Staunen darüber geraten, den Meister im Zwiegespräch mit einem Weibe zu finden, daß sie aber nicht wagen, ihn darüber zu Rede zu stellen. Dann wird gesagt, daß das Weib unter Zurücklassung ihres Kruges zur Stadt eilt, und die Erzählung von dem, was sie dort tut und ausrichtet, wird bis zu dem Punkt geführt, wo ihre Mitbürger zur Stadt herauskommen und zu Jesus hinausgehen. Schon die Elementargrammatik verbietet es, die Worte *ἤρχοντο πρὸς αὐτόν* von der Ankunft der Leute bei Jesus zu verstehen. Das Imperfektum beschreibt malerisch das allmähliche Hingehen der Leute von der Stadt zum Jakobsbrunnen, und der Anblick der durch die grünen Saatfelder Herankommenden bildet die sinnliche Grundlage des sinnbildlichen Wortes in V. 35. Durch Beseitigung dieser Grundlage wird es sinnlos. Die Ankunft der Sychariten am Brunnen wird erst V. 40 berichtet. In der Zwischenzeit zwischen dem Fortgang des Weibes und der Ankunft der Sychariten am Brunnen findet das Gespräch zwischen Jesus und den Jüngern statt, welches V. 31—38 berichtet wird. Auf alles dies bezieht sich das *ἐν τῷ μεταξύ* V. 31. Es ist aber nicht zu übersehen, daß gerade von dem Ersten, woran alles weitere sich anschließt, von der Bitte der Jünger: „Rabbi iß" wiederum das Imperfektum *ἠρώτων* gebraucht wird.[1]) Wiederholt und anhaltend müssen die Jünger bitten, bis Jesus grundsätzlich erklärt, warum das Essen diesmal für ihn kein Bedürfnis sei, und dadurch weiterem Drängen ein Ende macht, während die Jünger selbstverständlich von den mitgebrachten Speisen essen.[2]) Die Streichung von V. 27

---

[1]) W. II, 21 täuscht sich, wenn er meint, daß durch *ἐν τῷ μεταξύ* das Imperf. die Bedeutung eines Plusquamperf. erhalten sollte.

[2]) Nicht „die Syra" (Syr. Sin. fehlt, und S^1 übersetzt wörtlich), sondern nur Syr. Cur. gibt V. 31 frei wieder: „seine Jünger aber baten ihn, daß er

und die Annahme, daß statt V. 30. 31 dagestanden habe, daß die Samariter „Speise zur Hand nahmen, aus der Stadt herauskamen und zu Jesus sprachen: Rabbi iß", macht die ganze Erzählung sinnlos. Ganz abgesehen davon, daß dann auch V. 40 gestrichen werden muß, bliebe unbegreiflich, wie die Leute, die sich überzeugen

---

mit ihnen Brot esse", sachlich richtig; denn der gegensätzliche Nachdruck, mit dem Jesus V. 32. 34 (ἐγὼ . . . ἐμόν) von sich allein sagt, daß er nicht nötig habe, materielle Speise zu sich zu nehmen, sagt deutlich genug, was sich ohnehin von selbst versteht, daß Jesus den Jüngern nicht verbietet, ihren Hunger zu stillen, daß sie also gegessen haben. — Die Bemerkung von W. II, 21 A. 2, das von Syr. Cur. gebrauchte ἄρτον φαγεῖν sei „unjohanneisch", ist erstens von sehr zweifelhafter Richtigkeit (vgl. 6, 23. 31 ff.), und zweitens kritisch belanglos, wenn doch anderwärts der „echt johanneische Ton" oder „die johanneische Dogmatik" den Verdacht späterer Eintragung begründen soll z. B. II, 53. 65. 80. Aber in diesem Circulus vitiosus bewegt sich W.s Beweisführung mit Vorliebe. Auch ὁ σωτήρ und ἡ σωτηρία 4, 22. 42 sind ihm Kennzeichen des späteren „kirchlichen Sprachgebrauchs", weil diese Begriffe sonst bei Joh. nicht vorkommen, ja „eigentlich dem ganzen Neuen Testament so fremd sind, wie λυτρωτής" (W. II, 22. 23). „Unjohanneisch" wenigstens in dem Sinn, daß es bei Joh. nicht vorkomme, sollte W. ὁ σωτήρ doch nicht nennen, da er II, 33 A. 1 das nur vom Cod. Sin. bezeugte ὁ σωτήρ in 6, 64 für echt erklärt und nicht leugnen wird, daß der Verfasser des größeren Briefes, den mit dem Redaktor des Evangeliums zu identifizieren W. sehr geneigt ist, 1. Joh. 4, 14 ebenso von Jesus redet, wie die Samariter Joh. 4, 42. Es ist aber auch nicht abzusehen, warum ein Schriftsteller, der Jesum seinen wesentlichen Beruf in das σώζειν τὸν κόσμον setzen läßt (3, 17; 12, 47 vgl. 5, 34; 10, 9), ihn nicht ebensogut 12 mal als ein- oder dreimal ὁ σωτήρ hätte nennen und von der durch den Messias zu schaffenden σωτηρία hätte reden dürfen (vgl. Apok. 7, 10; 12, 10; 19, 1). Wie die Behauptung, daß diese Begriffe „eigentlich" dem Neuen Testament fremd seien, angesichts der Konkordanz unter σώζειν, σωτηρία, σωτήρ nur eine Verneinung des wirklichen Sachverhalts ist, so unglaublich ist auch die neumodische Ansicht, welche W. II, 22 sich aneignet, daß die Benennung Jesu als σωτήρ Anwendung eines ursprünglich heidnischen Namens sein soll. Daß Heiden nicht nur ihrem Zeus oder Asklepios diesen Beinamen gaben, sondern ihn auch auf menschliche Herrscher übertrugen, galt den alten Christen wie den Juden als abgöttischer Greuel oder teuflische Karikatur des Heiligen. Das Recht, Jesum so zu nennen, ergab sich aus bestbezeugten Worten Jesu selbst wie Luk. 19, 9 f.; Matth. 18, 11 und entsprach der Redeweise des Alten Testaments, in welchem ja nicht nur Gott häufig genug der σωτήρ seines Volkes und des einzelnen Frommen heißt, sondern auch den menschlichen Werkzeugen, durch welche er seinem Volk aus der Not geholfen, derselbe Titel gegeben wird: Richter 3, 9. 15 vgl. 2, 16. 18; 2. Sam. 3, 18; Jes. 19, 20, Gegensatz von Gott und König 1. Sam. 10, 18 f. 27, vom Knechte Jahves Jes. 44, 6; nicht zu vergessen den jüdischen Messiasnamen Goël.

wollen, ob Jesus der Messias sei, auf den Gedanken gekommen sein sollen, daß Jesus hungrig sei und vor allem anderen durch Brot gestärkt werden müsse. Nur von seinem Verlangen nach einem Trunk Wassers konnte das Weib ihnen berichten. Da ihre Mitbürgerin ihren Krug leer am Brunnen hatte stehen lassen, hätten sie doch vor allem Wasser schöpfen und ihm anbieten müssen. Ihnen gegenüber wären auch die tiefsinnigen Worte (V. 32. 34) sinnlos, womit Jesus die Einladung der Jünger zurückweist. Denn daß die bisher mit ihm völlig unbekannten Sychariten nichts von der Speise wissen, welche diesmal alles Essen und Trinken für Jesus entbehrlich macht, ist doch zu selbstverständlich, als daß es gesagt zu werden brauchte, und wäre der wunderlichste Anfang der Selbstbezeugung Jesu an die Samariter. Nur den Jüngern gegenüber, die er selbst zur Stadt geschickt hatte, um Speise zu kaufen, und die darum seine Weigerung zu essen sich nicht anders zu erklären wußten, als durch die Vermutung, daß Jesus inzwischen von anderer Seite zu essen bekommen habe, war das herrliche Wort von der Erfüllung der Berufspflicht als einem jeweiligen Ersatz für leibliche Nahrung am Platz.

Auch von der Kritik, welche W. an der Geschichte des Leidens und der Auferstehung übt, möge schließlich noch ein charakteristisches Beispiel angeführt werden: die Behandlung der Geschichte von der Überführung des Thomas (I, 27; II, 95). Anstößig findet W. vor allem, daß hier ohne jede Vorbereitung im vorigen die Annagelung der Hände Jesu am Kreuz als bekannt vorausgesetzt sei, von der nirgends sonst in den Evangelien eine Spur sich finde; denn der Vers Luk. 24, 40, wo wir lesen, daß der Auferstandene den Jüngern seine Hände und Füße gezeigt, eine Stelle, auf welche W. erst in der Zwischenzeit zwischen Abfassung seiner beiden Schriften aufmerksam gemacht worden zu sein scheint, sei unecht. Letzteres ist richtig. W. übersieht nur, daß in dem unanfechtbaren, vorangehenden Vers Luk. 24, 39 das Wort Jesu steht: „Sehet meine Hände und Füße (und erkennet daraus), daß ich es bin; betastet mich und sehet, daß ein Geist nicht Fleisch und Knochen hat, wie ihr mich haben seht." Aber auch bei Johannes ist die Erwähnung der Nägelmale in den Händen Jesu an dieser Stelle keineswegs unvorbereitet. Schon bei der ersten Erscheinung

am Osterabend begleitet Jesus auch nach Joh. 20, 20 seinen Friedensgruß mit dem Vorzeigen seiner Hände und seiner Seite, und schon die Zusammenstellung von Händen und Seite beweist, daß an den Händen ebenso wie an der Seite etwas Außerordentliches, und zwar Wundenmale zu sehen waren. W. freilich (I, 27) erklärt dies für „ganz unmotiviert", weil bei dieser Gelegenheit niemand von dem Herrn einen Ausweis seiner Identität gefordert habe, muß also auch diesen Vers dem törichten Redaktor zuweisen, wie er das Zeugnis in Luk. 24, 39 in dem Strom der Lethe hat untergehen lassen. W. setzt sich dadurch aber auch mit sämtlichen Berichten über die Erscheinungen des Auferstandenen in Widerspruch. Denn nach ihnen allen ist Jesus unaufgefordert bemüht, die Zweifel an seiner Identität mit dem Gekreuzigten zu zerstreuen. Maria Magdalena hält ihn für den Gärtner (Joh. 20, 15), die Wanderer auf dem Wege nach Emmaus für einen auswärtigen Juden, der sich in Jerusalem niedergelassen hat (Luk. 24, 18), die am Abend versammelten Apostel für ein Gespenst (Luk. 24, 37). Auch noch bei den Erscheinungen in Galiläa erkennen ihn 7 vertraute Jünger anfangs nicht (Joh. 21, 4); ein andermal sinken wohl einige der 11 Apostel anbetend vor ihm nieder, aber neben ihnen stehen andere, welche zweifeln (Matth. 28, 17). Woran anders aber zweifeln sie, als an seiner Identität?[1]) Unter den mannigfaltigen Bezeugungen, wodurch Jesus diese Zweifel allmählich und immer wieder überwindet, befindet sich aber nach den im einzelnen von einander abweichenden, also auch von einander unabhängigen Berichten des Lukas (24, 39) und des Johannes (20, 20. 27) auch der Hinweis auf die Wundenmale, welche er von der Kreuzigung her an sich trägt. Und dies vor allem wirkt überzeugend.[2]) Daß „ein solcher Zug nicht zweimal (soll heißen: einmal) wiederholt werden dürfe", wie

[1]) Luk. 24, 38 *ὅτι ἐγώ εἰμι αὐτός*, Joh. 20, 14 *οὐκ ᾔδει ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν*, 21, 4. 12 *ὅτι Ἰησοῦς* (oder *κύριός*) *ἐστιν*.

[2]) Dies erst und nicht schon der Eintritt und der Gruß Jesu ist nach Joh. 20, 20 das freudebringende *ἰδεῖν τὸν κύριον*, und der Bericht der anderen Jünger an Thomas von letzterem (V. 25a) schließt, wie die Antwort des Thomas (V. 25b) zeigt, ersteres in sich. — Wenn W. in bezug auf Luk. 24, 40, also auch auf den von ihm übersehenen echten Vers 24, 39 bemerkt: „Auch könnte man sich dort mit der Annahme begnügen, daß Jesus Hände und Füße aus dem Grunde vorweise, weil sie auch undurchbohrt bei den Alten (nicht bloß den

es Joh. 20, 27 vgl. V. 20 geschieht, ist ein Machtspruch, dem der Geschichtserzähler sich ebensowenig zu beugen braucht, wie die geschichtliche Wirklichkeit es tut. Dem gesteigerten Unglauben des Thomas gegenüber, welchem seine Mitjünger von ihrem Erlebnis am Osterabend und, wie die Forderung des Thomas (V. 25) zeigt, gerade auch von dem Vorzeigen der Hände und der Seite erzählt haben, war auch eine Steigerung der Selbstbezeugung Jesu erforderlich. Zu einer Ausführung der Aufforderung Jesu kommt es gar nicht, weil sein Anerbieten, der trotzigen Forderung des Thomas zu entsprechen, den Zweifler beschämt und überwältigt.

W. nennt als Absicht seiner Bearbeitung des 4. Evangeliums eine „Korrektur der herrschenden Exegese", deren Vertretern er zum Vorwurf macht, daß sie „Mücken seigen und Kamele verschlucken" und daß sie den Text nicht mehr frisch auf sich wirken lassen, als ob sie ihn zum erstenmal läsen (II, 3). Er spricht ganz allgemein

---

Arabern) als sicherste Erkennungszeichen gelten", so wird manchem, wie mir, der Wunsch nach quellenmäßigem Nachweis kommen. Ein Hinweis auf Odyssee 19, 359 würde nicht genügen; denn statt „Hände und Füße" steht V. 381 „Gestalt, Stimme und Füße", und erst an der Narbe am Schienbein wird Odysseus von der Amme wiedererkannt V. 391. 467 ff. Wie sollte der Anblick der Hände (und Füße), wenn daran nicht ein sei es angeborenes, sei es durch eine Verletzung entstandenes Mal zu sehen war, den Auferstandenen sicherer kenntlich gemacht haben, als Gestalt, Gesicht und Stimme, woran er nach allen Berichten nur dann erkannt wurde, wenn es ihm beliebte erkannt zu werden? Die Annagelung ist schon Kol. 2, 14, auch wohl Gal. 6, 17 vgl. mit 6, 14 vorausgesetzt. Daß diese Überlieferung erst aus Ps. 22, 17b als einer ihre Erfüllung heischenden Weissagung erwachsen sei, ist auch darum unwahrscheinlich, weil sie sehr früh und häufig, wie bei Lukas und Johannes ohne jede Beziehung auf diese Psalmstelle direkt oder indirekt bezeugt ist: Ign. Smyrn. 1, 1 u. 2; Barn. 5, 13 (wo wohl Ps. 22, 13, daneben aber eine Mischung von Ps. 119, 20 und 22, 17a ohne 22, 17b zitiert wird); der Gnostiker Markus Iren. I, 14, 6; Evang. Petri 6, 21; Clem. hom. 16, 20, so auch von der nachbildlichen Kreuzigung des Petrus Act. Petri ed. Lipsius p. 96, 13. Weil man Jesus von jeher als den crucifixus kannte, lag es nahe, daß man Ps. 22, 17b als eine Weissagung hierauf ansah (Iust. apol. I, 35; dial. 97. 104; Tert. c. Marc. III, 19; IV, 42). Daß aber die Überlieferung erst aus dieser Deutung entstanden sei, ist um so unglaublicher, als die Annagelung bei der Kreuzigung durchaus nicht allgemeine Regel war, was der Verfasser einer dem Aristides von Athen um 140 zugeschriebenen Predigt noch sehr wohl wußte, vgl. Forschungen V, 426.

(II, 37) von „Rückständigkeit der modernen theologischen Exegese". Nicht besser als die Exegeten kommen die Kritiker und die Apologeten weg, die sich mit den isagogischen Fragen beschäftigen. Sie drücken überall ein Auge zu oder zwei (I, 18). Gewiß gibt es langweilige Kommentare und Einleitungen zu diesem wie zu den anderen Büchern des Neuen Testaments, Bücher, in welchen man sehr wenig eigene Beobachtung im einzelnen und ebensowenig Spuren einer von der Schultradition unabhängigen Vertiefung in den Geist und Charakter der jeweils auszulegenden oder zu beurteilenden Schrift findet. Aber so allgemein gefaßt, wie W. sein Urteil fällt, ist es sehr ungerecht. Einen originelleren Ausleger als unseren Erlanger Hofmann, dessen hundertjährigen Geburtstag wir vor kurzem feierten, hat das Neue Testament zu keiner Zeit gehabt, und unter den Lebenden, die von Hofmann gelernt haben, finden sich doch einige, welche weder durch seinen Vorgang, noch durch die vulgäre exegetische Tradition beirrt, das Neue Testament mit eigenen und mit offenen Augen lesen.[1]) Zu einem Urteil über die exegetischen und kritischen Arbeiten auf dem Gebiet des Neuen Testaments genügt es auch nicht, daß man einige flüchtige Blicke in dies oder jenes einschlagende Buch geworfen hat. Bezeichnend für die willkürliche Auswahl, welche W. in dieser Beziehung trifft, ist z. B. daß er (II, 145) für die Behauptung, der Sprache wegen könne das 4. Evangelium nur von einem Paläſtinenser geschrieben sein, B. Weiß anführt, obwohl er bezweifelt, daß dessen Urteil auf Beobachtungen beruhe, und für den Fall, daß es der Fall sein sollte, diese für oberflächlich und irrig erklärt. Erinnert das nicht an das geistreiche Wort des Parlamentsredners: „Ich kenne die Gründe der Regierung nicht, aber ich mißbillige sie"? Es wäre doch zweckdienlicher gewesen, die Beobachtungen solcher Gelehrter zu prüfen und zu beurteilen, welche solche Beobachtungen wirklich vorgelegt haben wie z. B. A. Schlatter in seiner Schrift über „die Sprache und Heimat des 4. Evangelisten" (1902).

Fehler der „herrschenden Exegese" lassen sich nur durch umsichtige, nichts Wesentliches übersehende und eindringende Exegese

[1]) Beispielsweise sei an A. Klostermanns „Korrekturen zur bisherigen Erklärung des Römerbriefes" (1881) und „Probleme im Apostoltext" (1883) erinnert oder an die sämtlichen Arbeiten Spittas, der sich auch in seinem neuesten Werk über das Ev. Joh. als einen Ausleger von unvergleichlicher Originalität zeigt.

korrigieren. Darauf aber hat W. in bezug auf das 4. Evangelium noch gründlicher und grundsätzlicher verzichtet als in seinen Auslegungen der synoptischen Evangelien. Es bleibt bei einem adspergere notulas zu einzelnen, unter kritischem Gesichtspunkt ausgewählten Stellen; das kritische Verfahren aber könnte man ein maculas adspergere nennen. Gewiß wird der kritisch veranlagte und gestimmte Leser immer zuerst durch einzelne Stellen, die ihm vorläufig unverständlich und darum anstößig sind, zur Beanstandung ihres überlieferten Wortlauts oder ihrer ursprünglichen Zugehörigkeit zu dem Zusammenhang, in welchem sie uns vorliegen, angeregt werden. Aber zu einem begründeten Urteil kommt der Kritiker nicht, wenn er nicht das Einzelne im Lichte des Buchganzen betrachtet, und ein verneinendes Urteil kann nur begründet werden durch den Nachweis eines Mißverhältnisses zwischen den befremdlichen Einzelheiten und den ausgesprochenen oder sonst deutlichen Absichten des Verfassers.

W. (II, 9 f. 103) hält den Anfang der johanneischen Erzählung 1, 19—28 abgesehen von einigen Sätzen (V. 22—24) für den Anfang der Grundschrift und vergleicht denselben mit dem Anfang des Markus, welcher gleichfalls mit Übergehung der „Kindheitslegenden“ mit Johannes dem Täufer beginnt. Aber wie ganz anders geschieht dies von beiden? Markus beginnt mit einer zwar kurzen, aber doch in sich vollständigen und aus sich vollkommen verständlichen Darstellung der die neue Zeit des Evangeliums einleitenden Erscheinung des Täufers, seiner Bußpredigt und Tauftätigkeit, seines großen Erfolges, seiner Kleidung und Lebensweise, seiner Ankündigung des stärkeren Nachfolgers, des Geisttäufers. Johannes dagegen erzählt von alledem rein gar nichts, sondern setzt voraus, daß seine Leser alles dies wissen, indem er sie sofort, ohne den Johannes auch nur den Täufer zu nennen, in den vorgerückten Zeitpunkt versetzt, wo die Person und Wirksamkeit des Täufers schon die mannigfaltigsten Deutungen erfahren hat und das religiös gleichgiltige Synedrium veranlaßt, von Amts wegen in die von Johannes angestiftete Bewegung einzugreifen, wo auch Jesus bereits auf dem Schauplatz erschienen und vom Täufer als der Messias erkannt ist. Damit ist bewiesen, daß das Buch für Christen geschrieben ist, welche die schon durch die Missionspredigt vermittelte Kenntnis der

evangelischen Geschichte längst besitzen. Also nicht erst die unzweideutigen Bezugnahmen auf die synoptische Überlieferung im weiteren Verlauf des Evangeliums wie 3, 24; 11, 1 f., oder die zweimalige Anrede der Leser 19, 35; 20, 31, sondern gleich der Eingang der angeblichen Grundschrift beweist, daß das Buch für eine christliche Gemeinde oder einen Kreis von solchen geschrieben ist, welche mit den Haupttatsachen der evangelischen Geschichte und zwar in der Form, welche wir in mannigfaltiger Abwandlung bei den Synoptikern, besonders bei Markus wiederfinden, völlig vertraut und in ihren Vorstellungen durch sie beherrscht waren. Darum konnte er wie kein anderer Evangelist auch auf den Schein eines in sich vollständigen Berichts verzichten und, wie er es am Schluß seines Buches (20, 30 f., vgl. 21, 25) ausspricht, auf eine Auswahl von Einzelerzählungen sich beschränken, für die er als Zeuge eintritt. Ohne diese Voraussetzungen ist die gesamte Erzählung des 4. Evangeliums unbegreiflich; durch dieselben wird sie auch da verständlich, wo der moderne Leser, der mit den Ursprungsverhältnissen dieses Buches unbekannt ist und an dessen Verfasser Ansprüche macht, welche dieser von vornherein nicht gelten läßt, den Kopf schütteln mag.[1]) Auch am 4. Evangelium bewährt sich jedem, der mit nachhaltigem Ernst sich bemüht, es aus ihm selbst zu verstehen, immer wieder Goethes Wort: „Was wir verstehen, können wir nicht tadeln." Damit ist nicht das Urteil derer gebilligt, welche dieses Evangelium in Bewunderung seiner unzerreißbaren Einheit mit dem „ungenähten Leibrock" Jesu (Joh. 19, 24) verglichen haben, und noch weniger ist damit einer abergläubischen Verehrung dieses „heiligen Rocks" das Wort geredet. Wir brauchen diesem Evangelisten nicht alle möglichen Vorzüge eines Geschichtschreibers anzudichten, auf welche der treue Zeuge keinen Anspruch macht. Aber ein wenig Pietät dürfte doch wohl ein Buch für sich beanspruchen, welches so wie

---

[1]) Wie mit 1, 19—28 verhält es sich auch mit 6, 1 ff., wo natürlich nicht von einer Reise die Rede ist, die Jesus von Jerusalem aus an das Ostufer des Sees von Tiberias gemacht hat, sondern der Leser unvorbereitet auf den Höhepunkt der Predigt- und Heiltätigkeit Jesu in Galiläa versetzt wird, und eine Fülle von Tatsachen und Verhältnissen als bekannt vorausgesetzt wird, welche nicht in Joh. 1—5, wohl aber in der Missionspredigt (z. B. Apg. 10, 37 f.) und in den synoptischen Evangelien berichtet sind.

es ist und gerade auch in seinen von der neuesten Kritik verächtlich behandelten Teilen bald 2 Jahrtausende lang so viele tiefdenkende Geister und einfältig fromme Seelen entzückt und erquickt hat.[1]) Der Ton der Kritik, welche Wellhausen und einige andere Kritiker am 4. Evangelium üben, erinnert noch an ein anderes Wort unseres großen Dichters, der wenigstens über Dichtergröße zu urteilen berufen war. Aus Anlaß einer abschätzigen Kritik, welche A. W. Schlegel unter anderen Dichtern an Euripides geübt hatte, sagte Goethe 1827 zu Eckermann: „Wenn ein moderner Mensch an einem so großen Alten Fehler zu rügen hätte, so sollte es billig nicht anders geschehen als auf Knien.“ W. (II, 5) scheint das Verfahren von „Theologen wie Wrede“ nicht zu billigen, „welche den Johannes für einen verworrenen und nicht ganz zurechnungsfähigen Schriftsteller halten“. Aber er selbst behandelt den Mann, dem wir nach seiner Hypothese den weitaus größten Teil unseres 4. Evangeliums verdanken, von vornherein als einen Idioten.[2]) Dies sollte uns

---

[1]) Für diese zeigt W. im günstigsten Falle Mitleid z. B. II, 7: „Wer Joh. 1, 3f. verstehen muß (!), ist nicht zu beneiden“.

[2]) Gleich die ersten Worte der Grundschrift erschienen dem Redaktor verbesserungsbedürftig. Während jene von einer aus Priestern und Leviten bestehenden Gesandtschaft der jüdischen Obrigkeit an den Täufer sagten, will er vielmehr, daß diese Gesandtschaft aus Pharisäern oder Sendlingen der pharisäischen Partei bestanden habe. Anstatt nun aber demnach den ersten Satz seiner Erzählung (V. 19) zu ändern, oder, wenn er das für sachlich möglich hielt, sofort durch einen erläuternden Zusatz zu V. 19 („diese Gesandten waren aber Pharisäer“) seine Meinung auszudrücken, erweitert er zunächst das Gespräch der Deputierten mit Johannes durch V. 22—23, um dann erst hinterdrein V. 24 zu bemerken: „Sie waren aber (!) abgesandt von seiten der Pharisäer“. So nämlich übersetzt W. II, 9, läßt aber gleich darauf die Wahl zwischen dieser Auffassung und der anderen, daß „die Abgesandten“ selbst „die Pharisäer“ sind. Letztere Deutung wäre doch nur möglich nach der mit Recht aufgegebenen LA. mit οἱ vor ἀπεσταλμένοι, und durch diese würde der Redaktor sich mit seiner eigenen Zudichtung V. 22 in Widerspruch setzen, denn dort unterscheiden die Gesandten sich als an der Sache gar nicht beteiligte Boten sehr bestimmt von ihren Absendern. Auch die andere Deutung aber ist unmöglich; denn erstens ist καί nicht ein erläuterndes δέ (5, 9b; 9, 14; 11, 13. 51; 12, 6. 33; 18, 15b), und zweitens kann nach dem gewichtigen Wort des Täufers in V. 23 nicht ohne weiteres als Subjekt zu ἀπεσταλμένοι ἦσαν aus dem vorigen ein die Deputierten bezeichnendes „sie“ ergänzt werden. Wer den echt semitischen und zugleich „echt johanneischen“ Gebrauch von ἐκ c. Gen., ohne τινες oder

ebensowenig wie seine Geringschätzung fast aller bisherigen Arbeit am 4. Evangelium abhalten, aus seinen Beiträgen zur Kritik desselben Gewinn zu ziehen. Ich meinerseits aber muß mit Bedauern bekennen, daß ich bei aller Neigung zu lernen, solange ich lebe, aus diesem wüsten Haufen unbewiesener und unbeweisbarer Behauptungen, nicht durchdachter Hypothesen und launenhafter Geschmacksurteile kein Körnlein neuer Erkenntnis herauszufinden vermocht habe.

II.

Der Kritiker des 4. Evangeliums, dessen Methode zu charakterisieren und dessen Ergebnisse zu würdigen die Aufgabe des heutigen Vortrags ist, Fr. Spitta, zeigt uns Theologen von vornherein ein freundlicheres Gesicht, als der gelehrte Orientalist, mit welchem der erste Vortrag sich zu beschäftigen hatte. Während Wellhausen mit erhabener Verachtung auf fast alle Bemühungen der Theologen um das Verständnis und die Kritik des Johannesevangeliums herabblickt, ohne sich eine genauere Kenntnis dieser Arbeiten verschafft zu haben, zeigt Sp. sich eifrig bemüht, die Arbeiten der Vorgänger, gleichviel welchem theologischen Lager sie angehören, unparteiisch zu prüfen und aus allem das Beste sich anzueignen. Während W. meint (II, 3), es werde „kaum Verwunderung erregen, daß er über die drei ersten Evangelien sachte auf das vierte hinabgeglitten" sei, und damit indirekt bezeugt, daß die Studien, deren Früchte er uns bietet, recht jungen Datums sind, gibt uns Sp. in seinem jüngst erschienenen großen Werk[1]) die reifen Früchte einer jahrzehntelangen eindringenden Beschäftigung mit unserem Problem, mit vielen Berichtigungen eigener früherer Veröffentlichungen über einzelne Teile des Problems. Während W. seine

---

dergleichen, zur Bezeichnung des Subjekts oder Objekts beachtet (Joh. 7, 40; 16, 17; Apok. 2, 10; 12, 9, u. meinen Komm. zu Joh. S. 114 A. 16; S. 394 A. 62; S. 586 A. 26), sollte doch nicht bezweifeln, daß V. 24 sagen will: „Und es waren Pharisäer geschickt", daß also hiermit eine zweite Gruppe von Fragern eingeführt wird, für welche die ihnen in den Mund gelegte Frage V. 25 ebenso charakteristisch ist, wie die Worte der amtlichen Deputation V. 22 für diese.

[1]) Das Johannesevangelium als Quelle der Geschichte Jesu von Fr. Spitta, 1910, umfaßt (XLVII + 466 =) 513 Seiten großen Formats.

Urteile auf lauter Einzelbeobachtungen gründet, oft ohne Berücksichtigung der nächstliegenden Parallelen und überall ohne das Fundament einer einigermaßen umsichtigen und den ganzen Stoff oder auch nur einzelne größere Abschnitte umfassenden Exegese, gilt das gerade Gegenteil von Sp. Seine Kritik ist durchaus auf Exegese gegründet. In vielen einzelnen Bedenken gegen die überlieferte Gestalt des Evangeliums trifft Sp. mit W. und auch mit Schwartz zusammen. Aber während das desultorische Verfahren jener Vorgänger es überhaupt nicht zu einem greifbaren Ergebnis bringt und für die Geschichte Jesu nichts Positives austrägt, gelangt Sp. durch sein zähes Verfolgen des einmal eingeschlagenen Weges und durch unermüdliche Anwendung eines ungewöhnlichen Spürsinns zu einem glänzenden Ziel. Für den Leser seines Werkes ist es auch eine dankenswerte Erleichterung, daß er den ganzen Ertrag seiner Arbeit in Gestalt einer deutschen Übersetzung des Evangeliums mit deutlicher Unterscheidung der verschiedenen Elemente, aus denen es zusammengesetzt sein soll, der Untersuchung voranstellt. Sp. unterscheidet eine alte Grundschrift, welche nahezu vollständig in unser Evangelium aufgenommen ist, und eine nach dem Tode des letzten Apostels damit vorgenommene Bearbeitung. Der Bearbeiter hat teils durch kurze Erläuterungen und kleine Zusätze, teils durch Benutzung einer anderen Evangelienschrift oder auch mehrerer solcher,[1]) endlich aber durch eine gründliche Umordnung der Stoffe das 4. Evangelium hergestellt, ein Werk mehr als doppelt so groß wie die Grundschrift. Diese war ein frühzeitiges Werk des Apostels Johannes,[2]) vielleicht älter als alle anderen evangelischen Aufzeichnungen, die wir besitzen, jedenfalls glaubwürdiger

---

[1]) Über Ursprung und Charakter dieser den Synoptikern verwandten Quelle oder Quellen scheint Sp. nicht zu bestimmten Ergebnissen gekommen zu sein.

[2]) Spitta billigt, gewiß zur Freude aller Verständigen, keineswegs, wie es Wellhausen (II, 100. 120) trotz Anerkennung der Unlösbarkeit der daraus sich ergebenden Rätsel mit Entschiedenheit tut, die grundstürzende Hypothese von E. Schwartz, daß der Zebedäussohn Johannes gleichzeitig mit seinem Bruder Jakobus in Jerusalem (Apg. 12, 2) hingerichtet worden sei (vgl. oben S. 6), würde aber auch im Fall der Richtigkeit jener Hypothese sich nicht in der Behauptung der Abfassung der johanneischen Urschrift durch diesen Johannes irre machen lassen (S. 460). Sie wäre dann vor d. J. 44, nur wenige Jahre nach dem Tode Jesu geschrieben!

und in jeder Beziehung wertvoller als sie alle; denn der Verfasser ist der Jünger, welchen Jesus seiner besonderen Freundschaft gewürdigt hat, und er hat in seinem Büchlein zwar nicht eine vollständige Geschichte Jesu zu geben versucht, dagegen aber lauter Selbsterlebtes als Augen- und Ohrenzeuge berichtet. Wenn man darüber weinen möchte, daß wir diese kostbarste Urkunde des Urchristentums nicht mehr in ihrer ursprünglichen Gestalt besitzen, so weiß uns Sp. zu trösten; denn mit sicherer Hand reinigt er sie von allen fremdartigen Zutaten und stellt sie beinah bis aufs Wort in ihrer ursprünglichen Schönheit wieder her, wie nur ein kunstverständiger Maler ein von roher Hand übermaltes Gemälde eines großen Meisters wiederherstellen kann. Er zeigt uns auch, daß derselbe Johannes, der in jungen Jahren diese Memoiren verfaßte, als hochbetagter Greis die johanneischen Briefe schrieb, von denen der zweite und dritte unverletzt geblieben sind, während der größere erste leider ebenso wie das Evangelium und zwar von demselben Manne wie dieses in nachapostolischer Zeit stark interpoliert wurde. Das sind in der Tat verlockende Aussichten. Besonders unsere Modernen müßten davon angezogen werden. Denn in der apostolischen Grundschrift ist nichts zu lesen von solchen Allmachtswundern, wie die Wandlung von Wasser in Wein, die Speisung von tausenden mit wenig Broten, das Wandeln auf den Wellen des Sees, sondern nur von Heilungstaten, die durch Suggestion zu erklären sind. Sie enthält auch nichts von Logoslehre und keines der Worte, in welchen Jesus unverhohlen seine Präexistenz bezeugt haben soll, wie Joh. 3, 12 f.; 8, 58; 17, 5. Es könnte scheinen, daß durch das apostolische Zeugnis der wiederentdeckten Urschrift des Johannes der Friede zwischen altem und neuem Glauben wiederhergestellt sei. Da gilt es scharf zuzusehen, wie dieser Friede hergestellt wird. Wer mit Ernst den edlen Frieden sucht, darf nicht vergessen, daß es auch einen faulen Frieden gibt.

Die kritische Analyse des ganzen überlieferten Textes, deren Ergebnisse ich hiermit im Umriß gezeichnet habe, beginnt Sp. mit einer Untersuchung des letzten Kapitels, welches mit Recht fast allgemein als ein Nachtrag zu dem mit 20, 30 f. förmlich abgeschlossenen Buch erkannt worden ist, und in welchem mehr als eine Spur einer anderen Hand zu finden ist, als die, welche K. 1—20 ge-

schrieben hat. Sp. schreibt dieses ganze Kapitel dem nachapostolischen Schriftsteller zu, welcher durch Umarbeitung der apostolischen Grundschrift das 4. Evangelium hergestellt hat, und an diesem Kapitel meint er das Verfahren des Bearbeiters mit Sicherheit nachweisen zu können.

In der ersten Hälfte des Nachtrags (21, 1—14) hat dieser die Geschichte vom Fischzug des Petrus, welche in der zweiten von ihm benutzten Quelle ebenso wie Luk. 5, 1—11 als ein Ereignis aus der Anfangszeit des Wirkens Jesu in Galiläa berichtet war, in die Zeit der Erscheinungen des Auferstandenen verlegt. Wie aber wird dies bewiesen? Sp. nimmt zunächst Anstoß an den Worten (21, 14): „Dies war nun schon das dritte Mal, daß Jesus den Jüngern sich offenbarte." Denn in Kap. 20 standen bereits drei Erscheinungen erzählt: die vor Maria Magdalena am Ostermorgen, die vor den Jüngern ohne Thomas am Abend desselben Tages und die 8 Tage später erfolgte vor den Jüngern mit Thomas. Es sei aber „schon rein sprachlich unmöglich in Joh. 21, 14 aus den Jüngern die Weiber, speziell die Magdalena auszuscheiden". Nun ist ja bekanntlich *οἱ μαθηταί* ebenso wie *οἱ ἀδελφοί, οἱ ἅγιοι, οἱ πιστοί* in frühapostolischer Zeit eine gewöhnliche Benennung sämtlicher Glieder der christlichen Gemeinde ohne jede Rücksicht auf den Unterschied der Geschlechter gewesen.[1]) Aber in die Erzählung vom Erdenwandel Jesu hat kein Evangelist diesen Sprachgebrauch zurückverlegt, auch nicht der vierte.[2]) Wie Apg. 1, 14 neben die Apostel die an Jesus gläubigen Frauen mit der Mutter Jesu und seine Brüder als besondere Gruppen gestellt sind, und wie Joh. 2, 1. 2. 12 die Mutter Jesu nicht zu seinen *μαθηταί* gerechnet wird, so wird

---

[1]) Apg. 6, 1. 7; 9, 1 (vgl. 9, 2); 9, 19. 38; 11, 26. 29; Ign. ad Polyc. 2, 1 und oft bei demselben (z. B. Eph. 1, 2; Magn. 9, 2; Trall. 5, 2) im Singular im Sinn von „wahrer Christ". — *μαθήτρια* im N. Testament nur Apg. 9, 36, dann wieder Ev. Petri 12, 50.

[2]) Nur in allgemeinen Aussagen wie Matth. 10, 24. 42; Luk. 14, 26 f.; Joh. 4, 1; 7, 3 sind selbstverständlich die Frauen ebensowenig förmlich ausgeschlossen, wie wenn ein heutiger Prediger von dem spricht, was „der Christ" d. h. die Klasse der Christen denkt oder tut. Aber in der Erzählung evangelischen Stoffes bezeichnet noch in den Acta Joh. ed. Bonnet p. 96, 11 sogar *πάντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ* nur die Männer, welche Jesum als Schüler begleiteten.

Joh. 20, 18 von den Jüngern, welchen Magdalena ihr Erlebnis verkündet, ganz so geredet, als ob sie keine Jüngerin wäre. Danach können auch in den nächstfolgenden Versen (19. 20. 25. 26.) unter den mehrfach erwähnten Jüngern nur Männer verstanden werden. Daß bei der Erscheinung am Osterabend auch Frauen anwesend gewesen seien, ist weder Luk. 24, 33 noch irgendwo sonst überliefert. Wenn dann der Evangelist 20, 30 im Rückblick auf sein ganzes dort zu Ende gehendes Buch von vielen anderen Zeichen redet, welche Jesus vor den Jüngern getan, er aber nicht in sein Buch aufgenommen habe, so ist damit selbstverständlich nicht geleugnet, daß z. B. die wunderbare Speisung der 5000 in Kap. 6 oder die Heilungstaten in K 5, 9 und 11 auch von vielen Nichtjüngern männlichen und weiblichen Geschlechts gesehen worden seien. Ebensowenig aber gibt diese Stelle einen Anlaß, dem Wort *οἱ μαθηταί* einen in den evangelischen Erzählungen nicht üblichen, die Frauen mit einschließenden Sinn zu geben. Es behält seine regelmäßige Bedeutung auch 21, 1, wo der ganze durch *οἱ μαθηταί* bezeichnete Kreis nur durch die V. 2 genannten 7 Männer repräsentiert ist; und auch in der Quelle, welcher der Bearbeiter nach Sp. die ganze Erzählung mit Einschluß von 21, 1 und 21, 14 (letzteren Satz nur mit Zusetzung der Worte *ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν*) entnommen hat, sind die Jünger, welche den Fischzug erlebt haben, eben jene 7 Männer, als Repräsentanten der aus Männern bestehenden Jüngerschaft. In 20, 30 aber zeigt Johannes nur die gleiche Besonderheit des Gesichtspunktes, unter welchem er auch anderwärts die positive Wirkung der Wundertätigkeit Jesu betrachtet, wie wenn er 2, 11 von einer Wirkung des Wunders von Kana nur auf die Jünger, nicht auch auf die Mutter Jesu und die übrigen Anwesenden berichtet vgl. 1, 51. Es hängt diese Betrachtungsweise mit der Bestimmung unseres Evangeliums für eine christliche Gemeinde zusammen. Alle ihre Glieder sind Jünger in dem Sinn des apostolischen Sprachgebrauchs, und sie sollen an den Jüngern Jesu im nächsten geschichtlichen Sinn dieses Titels lernen, daß der Glaube, welcher zum Jünger macht, immer neuer Vertiefung bedarf, um von Stufe zu Stufe zu wachsen. Wenn aber Sp. es auch für sachlich unmöglich erklärt, von dem Schlußsatz der Erzählung (21, 14) die Frauen auszuschließen, so ist erstens zu er-

widern, daß doch jedenfalls der mit viel Überlegung und großer Kühnheit verfahrende Redaktor das angeblich Unbegreifliche hat Ereignis werden lassen, indem er bei der Zählung der von ihm berichteten Erscheinungen von den dreien in Kap. 20 eine außer Betracht läßt. Wenn er bei 21, 14 auch an die Erscheinung vor Magdalena gedacht wissen wollte, so mußte er doch vor allem ein „zum dritten Mal", welches er etwa in seiner Quelle vorfand, in ein „zum vierten Mal" ändern. Zweitens aber bezieht sich diese Aussage zwar zunächst und direkt nur auf die Erscheinung am See Genezareth, bei welcher nur jene 7 Männer anwesend waren. Aber die indirekte Aussage über zwei frühere Erscheinungen, welche in der Zusammenzählung der dritten mit jenen liegt, wäre doch sinnlos, wenn eine nicht „den Jüngern", auch nicht mehreren Jüngern mit Einschluß von Frauen, sondern einem einzigen Weibe zuteil gewordene Erscheinung mitgezählt wäre. Das Erlebnis der Magdalena wird durch 21, 14 durchaus nicht seiner Bedeutung beraubt. Es dient zur Vorbereitung der Jünger auf die ihnen zugedachten Offenbarungen des Auferstandenen, wie auch die Meldungen der Frauen über das leer gefundene Grab und über die Erscheinung von Engeln.[1]) Was anfangs den Männern wie ein Weibergeschwätz erschien, veranlaßte doch einen Petrus und Johannes zu genauer Nachforschung und weckte in ihnen einen Anfang gläubiger Hoffnung, welcher durch die persönliche Erscheinung Jesu zuerst vor Petrus, dann am Abend im Kreis der Apostel zu froher Gewißheit vollendet wurde. Nicht auf die Eindrücke und Betrachtungen aufgeregter Frauen, sondern auf das vereinigte Zeugnis der Apostel sollte der Glaube der Gemeinde an die Auferstehung ihres Herrn sich gründen. So sah es Paulus an, welcher 1. Kor. 15, 5—7 (vgl. auch Apg. 10, 40—42) nichts von Frauen sagt; so auch das 4. Evangelium nicht nur im Nachtrag, sondern auch in Kap. 20.[2])

---

[1]) Luk. 24, 9—11; der Fortschritt von da zu Luk. 24, 22—24 (vgl. Joh. 20, 3—10) ist unverkennbar; eine weitere Stufe bezeichnet Luk. 24, 34; 1. Kor. 15, 5.

[2]) Auf andere Bedenken gegen die ursprüngliche Zugehörigkeit von 21, 1 bis 14 zur Auferstehungsgeschichte scheint Sp. selbst (S. 2 f., 4 f.) weniger Gewicht zu legen. Der Mangel einer Angabe über eine Reise von Judäa nach

Wie steht es nun aber mit dem, was Sp. uns über den wirklichen Sinn und den richtigen geschichtlichen Platz von Joh. 21, 1—14 zu sagen weiß? Eine gewisse Ähnlichkeit zwischen 21, 14 und den Schlußsätzen der Erzählung vom Hochzeitswunder 2, 11 und von der Heilung des Sohnes des königlichen Beamten 4, 54 bringt Sp. auf die Vermutung, daß das „zum dritten Mal" auf jenes erste und zweite galiläische Zeichen zurückblicke, und darauf gründet er die

---

Galiläa in 21, 1 hat sein Seitenstück an 6, 1 (s. oben S. 31 Anm. 1), ist aber hier noch weniger empfindlich als dort, da hier überhaupt nichts von einer Ortsveränderung gesagt ist. Es ist eine in sich abgeschlossene Erzählung, die von dem Gewährsmann gelegentlich ohne Zusammenhang mit anderen Geschichten erzählt wurde. Dasselbe μετὰ ταῦτα wie 6, 1 (nicht μετὰ τοῦτο wie 2, 12; 11, 7. 11; 19, 28) bedeutet nicht einen unmittelbaren zeitlichen Anschluß, sondern sagt nur, daß der Inhalt von Kap. 21 in eine spätere Zeit als der Inhalt von Kap. 20 falle, was wegen 21, 14 nicht ungesagt bleiben konnte. Es deutet eher auf einen größeren zeitlichen Abstand und mancherlei zwischenliegende Ereignisse. Selbst der Ort hätte ebensowenig wie 20, 19. 26 genannt zu werden brauchen, wenn nicht die Fischerarbeit der Jünger den See Genezareth als Schauplatz erfordert hätte. Auch 1, 28; 6, 59; 8, 20 wird der Ort erst nachträglich und aus ersichtlichen, aber nicht in den vorangehenden Reden liegenden Gründen angegeben. Sowenig zeigt Johannes hier ein Streben nach vollständiger Erzählung, daß mindestens sehr fraglich bleibt, ob die Geschichte in 20, 26—29 noch in oder bei Jerusalem, oder erst in Galiläa sich zugetragen hat. S. m. Komm. S. 672. — Auch die Beanstandung der Stellung von 21, 14 an dieser Stelle statt am Anfang oder zum Schluß von Kap. 21 (Sp. 3) ist unveranlaßt und kritisch belanglos. Auch in der vom Redaktor benutzten zweiten Quelle nimmt ja nach Sp. S. XII dieser Satz mit Ausnahme der drei letzten Wörter die gleiche durchaus angemessene Stelle ein. Am Anfang 21, 1 ist durch ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν πάλιν die Zusammenstellung der Geschichte mit den Selbstoffenbarungen des Auferstandenen in Kap. 20 bereits deutlich genug ausgesprochen. Die abschließende Wiederholung in V. 14 mit dem Ersatz von πάλιν durch τρίτον und dem Zusatz ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν steht am richtigen Platz; denn in V. 15—23 ist nichts mehr enthalten, was man ein φανεροῦν ἑαυτόν oder φανερωθῆναι nennen könnte, mag man dies im Sinn einer Selbstoffenbarung durch Wundertaten (vgl. 7, 4), oder im Sinn von ἐμφανίζειν ἑαυτόν (14, 22) verstehen. Letzteres aber entspricht der vorangehenden Erzählung besser; denn der reiche Fischfang fällt kaum unter den Begriff einer Offenbarung der Herrlichkeit Jesu (2, 11). Dagegen legt die Beschreibung der anfangs noch unkenntlichen, dann aber erst allmählich von einem Jünger nach dem anderen erkannten Erscheinung Jesu eben hierauf, auf das Sichtbarwerden und Erkanntwerden Jesu das größte Gewicht. Und auf diese besondere Art der diesmaligen φανέρωσις war schon 21, 1 durch ἐφανέρωσεν δὲ οὕτως nachdrücklich hingewiesen.

Überzeugung, daß diese drei Zeichen in der zweiten Quelle des Redaktors in dieser Ordnung unmittelbar aufeinander folgten.[1]) Es soll kein Gewicht darauf gelegt werden, daß das Schlußwort der zweiten Geschichte: „Dies tat Jesus wiederum als ein zweites Zeichen, nachdem er von Judäa nach Galiläa gekommen war",[2]) mit den beiden anderen sehr wenig Ähnlichkeit hat. Von den Jüngern ist dort keine Rede, und ebensowenig von Offenbarung der Herrlichkeit oder der Person Jesu. Wie aber soll die 21, 1—14 erzählte Geschichte selbst ihrem Inhalt nach in der Anfangszeit des galiläischen Wirkens untergebracht werden? Der Eindruck, daß hier ein Ereignis aus dem Kreis der Auferstehungsgeschichten sehr lebhaft geschildert sei, ist so stark, daß andere Kritiker auf den Gedanken gekommen sind, es sei vielmehr in Luk. 5, 1—11 ein visionäres Erlebnis der Jünger aus der Zeit nach der Auferstehung in die „Fleischestage" Jesu zurückgetragen. Daß die Jünger insgesamt den am Strand stehenden und sie anredenden Jesus anfangs nicht erkennen, daß selbst Petrus, erst nachdem der namenlose Lieblingsjünger es ihm entdeckt hat, seinen Meister wiedererkennt (V. 4. 7) glaubt Sp. kurzerhand daraus erklären zu können, daß es 21, 4 heißt *πρωΐας δὲ ἤδη γινομένης*, das soll heißen: es sei noch zu finster gewesen, als daß die Jünger die Gestalt am Ufer hätten genau sehen und erkennen können. Aber es ist ja nicht, wie an der Stelle, auf die sich Sp. beruft (20, 1) der Sinn des *πρωΐ* durch den Zusatz näher bestimmt, daß es noch finster war,[3]) sondern es heißt im Gegensatz zu der Nacht (21, 3), daß es bereits Morgen wurde. Jesus steht in dem hier vergegenwärtigten Moment auch nicht fern von den Jüngern, sondern in bequemer Hörweite. Die Jünger befanden sich nach dem vergeblichen nächtlichen Fischzug wohl noch im Schiff, aber dicht am Ufer, von

---

[1]) Sp. p. XI ff. unter dem Strich verläuft der Text so: 2, 1—12; 4, 46 bis 54; 21, 1—25.

[2]) Spitta S. XII übersetzt *πάλιν* durch „schon", wodurch allerdings die Ähnlichkeit mit 21, 14 gesteigert wird.

[3]) Vgl. andere Näherbestimmungen Mark. 1, 35; 16, 2 (wo trotz des *λίαν* doch die Zeit um Sonnenaufgang gemeint ist, vgl. auch Mark. 13, 35 die drei Stufen: Mitternacht, Hahnenschrei, Morgens). — Sp. S. 4 hätte das *ἤδη* nicht übersehen sollen.

welchem aus Jesus sie anspricht. Erst als Petrus nach dem auf Jesu Befehl unternommenen Fischzug ins Wasser springt, während seine Genossen die Schiffahrt zum Strande hin fortsetzen, wird ihre Entfernung vom Ufer auf 200 Ellen geschätzt (V. 8). Selbst wenn es noch stockfinster gewesen wäre, als Jesus zum Ufer kam, oder wenn die 7 Männer sämtlich stockblind gewesen wären, hätten sie ihn, mit dem sie täglich verkehrten, sofort an der Stimme erkennen müssen. Wenn Jesus aus weiter Ferne sie angerufen haben sollte, würde der Erzähler das nicht ungesagt gelassen haben.[1]) Statt dessen läßt er Jesum im Ton der alltäglichen Unterhaltung die Jünger anreden und diese ihre Antwort geben. Die Erzählung wird also sinnlos, wenn man sie in die Fleischestage Jesu verpflanzt; sie paßt nur in die Tage nach der Auferstehung, in welchen Jesus immer nur dann an seiner Gestalt und Stimme erkannt wurde, wenn er erkannt sein wollte (Joh. 20, 14—16; Luk. 24, 30—32. 37—43).

Der Fischzug in Joh. 21 ist aber auch nicht ganz der gleichen Bedeutung wie der, von welchem Lukas erzählt. Die Bedeutung des letzteren drückt das Wort an Petrus aus (Luk. 5, 10 vgl. Mark. 1, 17; Matth. 4, 19): „von jetzt an wirst du Menschen fangen". Ohne ein solches Wort konnte keiner der Miterlebenden erkennen, daß der Fischzug überhaupt ein bedeutsames Symbol sei, geschweige denn, was er bedeute, und es bliebe unbegreiflich, wie der reiche Fischfang den Petrus und seine Genossen veranlassen konnte, ihr Fischergewerbe aufzugeben und in die beständige Teilnahme an der Berufsarbeit Jesu einzutreten. Das deutende Wort aber fehlt in Joh. 21, 1—14. Darum wäre auch der hier erzählte Fischzug für Petrus und seine Genossen unverständlich oder doch ohne jede Bedeutung für ihren apostolischen Beruf gewesen, wenn nicht ein früherer, von Jesus selbst authentisch gedeuteter Fischzug sie den Sinn des symbolischen Vorgangs verstehen gelehrt hätte. Ein Ersatz für das, was dieser Erzählung im Unterschied von der lukanischen fehlt, ist auch nicht die in V. 15—17 dreimal wiederholte Beauftragung des Petrus: „weide meine Lämmer,

[1]) Z. B. durch ein ἔκραξεν vgl. Joh. 1, 15; 7, 28. 37; 12, 44; Matth. 15, 22 f. (das rufende Weib ist noch nicht in der Nähe vgl. V. 25, ebenso Mark. 10, 47—50).

meine Schäflein, meine Schafe". Denn erstens ist keinerlei Beziehung dieses Auftrags auf den vorangegangenen Fischzug angedeutet. Zweitens ist der Fischzug ein geeignetes Bild nur der Menschenfischerei d. h. der Gewinnung von Menschen für das Gottesreich, der Sammlung einer Gemeinde durch die Missionspredigt.[1]) Das Weiden der Lämmer dagegen ist die Tätigkeit des Hirten, der für das Wohl seiner Herde, insbesondere der schwächeren Teile derselben zu sorgen hat, also ein geeignetes Bild der leitenden und fürsorglichen Tätigkeit des über die bereits bestehende Gemeinde gesetzten Aufsehers und Pflegers.[2]) Die Beauftragung des Petrus mit solcher Tätigkeit kann also in keiner Weise als eine nachträgliche Deutung des Fischzugs gelten. Damit ist aber auch aufs neue bewiesen, daß die Joh. 21, 1—17 berichteten Vorgänge jedenfalls nicht der Anfangszeit des galiläischen Wirkens Jesu angehören; denn nach der Überlieferung hat Jesus erst gegen Ende desselben angefangen, zu den Aposteln von seiner zukünftigen Gemeinde und von ihrer Stellung als Leiter und Pfleger derselben zu reden.[3]) Auch von hier aus ergibt sich, daß die Erzählung in Joh. 21 nicht in die Anfangszeit von Jesu öffentlichem Wirken, vorzüglich dagegen in die von ihr selbst angegebene Zeit paßt. Sie bestätigt aber auch, daß Jesus schon vor seinem Tode nicht nur das Fischergewerbe des Petrus und seiner Genossen durch Wort und Tat zu einem Symbol ihrer Missionsarbeit gemacht, sondern ihnen und besonders dem Petrus auch den Beruf der Leitung seiner zukünftigen Gemeinde anvertraut hat.

Der innige Zusammenhang der ganzen Erzählung in Kap. 21 nötigt den, der die erste Hälfte in die Anfangszeit des galiläischen Wirkens Jesu versetzt, das gleiche mit der zweiten Hälfte zu tun, und Sp. bringt es fertig, dies in seiner Weise zu beweisen und durch Ausscheidung alles dessen, was sich auf den Märtyrertod des Petrus und das längere Leben oder die angebliche Unsterblichkeit des Johannes bezieht, eine in jene frühe Zeit passende Erzählung zu gewinnen. Jesus soll dem Petrus zunächst nichts weiter

[1]) Vgl. Matth. 4, 19 = Mark. 1, 17 und Matth. 13, 47—50.

[2]) Ich muß hier auf m. Komm. S. 686f., auch S. 449f. verweisen.

[3]) Matth. 16, 18f.; 18, 1—20; 20, 25f.; 24, 45—51; Luk. 22, 32; Joh. 10, 9; 13, 12—17; 1. Petri 5, 1—4; Eph. 4, 11; Apg. 20, 28.

gesagt haben, als die Aufforderung, jetzt in seine Nachfolge einzutreten und damit seinen Beruf anzutreten; und als dann Petrus auf Johannes hinweist, den Jesus nicht ebenso aufgefordert hat, soll mit den Worten: „Wenn ich will, daß er bleibt, bis ich komme, was geht das dich an? Folge du mir nach", nur gesagt sein: „Den Johannes werde ich später einmal, wenn es mir beliebt, ebenso zur Nachfolge berufen, wie heute dich." Aber erstens würde der Erzähler, dessen Worte der Redaktor sich angeeignet hat, sich dadurch in vollen Widerspruch mit aller sonstigen Überlieferung setzen, wonach die Berufung der Söhne Zebedäi zur Nachfolge in der gleichen Stunde erfolgte, wie die des Petrus.[1]) Zweitens handelt es sich, wie gezeigt, hier nach 21, 15—17 gar nicht um den durch den Fischzug symbolisierten Beruf der Apostel als Missionsprediger, sondern um den ganz anderen Beruf der Gemeindeleitung, welchen Petrus wie alle Apostel und alle späteren Gemeindevorsteher nicht schon als Begleiter seines Meisters, sondern erst als Amtsnachfolger des dahingeschiedenen Erzhirten ausgeübt hat (vgl. vorige Seite A. 2). Drittens bleibt bei Spittas Hypothese völlig unverständlich, was Jesus in dem Augenblick, da er den Petrus und nach sonstiger Überlieferung noch zwei oder drei andere Jünger zum Eintritt in seine beständige Begleitung und Teilnahme an seiner Arbeit auffordert, mit den Worten „bis ich komme" [2]) gemeint haben könnte. So wenig sie ihn fortan verlassen sollen, steht er im Begriff, sie zu verlassen. Er ist jetzt und bleibt fortan ihr sichtbarer Führer. Erst nachdem Jesus von seinen Jüngern unter gleichzeitiger Verheißung seines Wiederkommens Abschied genommen und wirklich die Welt verlassen hatte, woran die Erscheinungen des Auferstandenen nichts änderten (vgl. Joh. 13, 1; 17, 11), hatte das „bis ich komme" einen Sinn und zwar den unzweideutigen Sinn eines Hinweises

---

[1]) Matth. 4, 21 f.; Mark. 1, 19 f. vgl. auch Luk. 5, 7—11. Daß Lukas den Andreas nicht erwähnt, der auch Joh. 21, 2 nur unter den zwei namenlosen Jüngern versteckt sein könnte und im Ev. Petri 14, 60 auf gut Glück zugesetzt ist, kann hier außer Betracht bleiben.

[2]) Er übersetzt S. XIII das schlichte ἕως ἔρχομαι kühnlich „bis ich zurückkomme" oder S. 10 „wiederkomme". Aber auch dies würde ja noch nicht genügen, um auszudrücken, daß Jesus im Begriff stand, mit Petrus allein einen Spaziergang zu machen oder eine Reise anzutreten.

auf die längst verheißene Wiederkunft Jesu.[1]) Was wollen gegen diese Gründe die Ausstellungen bedeuten, welche Sp. S. 7 f. im engen Anschluß an Wellhausen gegen das Wort an Petrus erhebt: „als du jung warst, gürtetest du dich selber". Da doch eben erst V. 7 erzählt war, daß Petrus in dem Eifer, möglichst rasch zu Jesus zu kommen, sein Gewand mit einem Gurt befestigt habe, so müsse es statt dessen heißen: „solange du noch jung bist". Es würde sich im schlimmsten Fall nur um eine stilistische Ungeschicklichkeit handeln; denn der Bearbeiter, welcher V. 18—19a eingeschoben haben soll, konnte ja den Zweck seiner Interpolation ebensogut erreichen und seine Deutung auf den Kreuzestod des Petrus ebensogut anbringen, wenn er schrieb: „solange du jung bist, gürtest du dich selbst".[2]) Wer immer den vorliegenden Text geschaffen hat, muß gerade darum, weil das Wort vom Gürten den Leser hörbar an V. 7 erinnert, seine Gründe dafür gehabt haben, statt des Präsens das Imperfektum zu wählen. Formell wird hierdurch das Jungsein, das Sichselbstgürten und das Gehen nach eigenem Belieben der Vergangenheit des Petrus zugewiesen; andererseits aber auch durch den Gegensatz V. 18b sein Greisenalter und dessen Begleiterscheinungen der Zukunft. Da nun der reine Gegensatz zu νεώτερος nicht γέρων, sondern πρεσβύτερος ist,[3]) so ist durch diese Gegensetzung auch gesagt, daß Petrus dermalen zwar nicht mehr ein Jüngling, aber auch noch nicht ein Greis, sondern ein gestandener Mann war, was dazu stimmt, daß er verheiratet war, und daß Jesus ihm eine leitende Stellung im Apostelkreis zugewiesen hat, wohingegen der zeitlebens ehelos gebliebene Johannes

---

[1]) Vgl. Joh. 14, 18—22 ἔρχομαι mit 14, 3 πάλιν ἔρχομαι, ferner Matth. 24, 42—48; 25, 19; 1. Kor. 4, 5; 11, 26; Hebr. 10, 37; Apok. 22, 20. Die Form für einen solchen Satz bietet z. B. Joh. 9, 5.

[2]) Aus Sp. S. 8 (Schluß des ersten und des zweiten Absatzes), S. 9 (Anfang des zweiten Absatzes) sowie aus dem Abdruck des deutschen Textes S. XIII ist nicht deutlich zu sehen, ob der Redaktor, der ja die ganze Erzählung nicht erfunden, sondern nur V. 18. 19a in dieselbe eingeschoben haben soll, auch die mit der vorgefundenen Erzählung angeblich unverträglichen Tempora geschaffen hat, oder ob das irgendeine andere spätere Hand getan hat. In letzterem Fall würde die auffällige Sprachform natürlich ebensowenig wie im ersteren einen Beweis für Eintragung von V. 18. 19a liefern.

[3]) 1. Petr. 5, 1. 5; Luk. 15, 13. 25; 1. Tim. 5, 1 f.

nach glaubwürdiger Überlieferung von allen Aposteln der Jüngste und daher auch alle anderen Überlebende war. Wie Petrus die Jugend hinter sich hatte, so prinzipiell auch das *περιπατεῖν ὅπου ἤθελεν*, denn er hatte ja längst alles verlassen, um Jesu nachzufolgen, also nicht zu gehen, wohin es ihm beliebte, sondern wohin Jesus ihn führen wollte. Tatsächlich aber war er doch mehr als einmal mit Gedanken, Worten und Handlungen seiner eigenen Wege gegangen und hatte sich oft genug wegen seines vordringlichen und stürmischen Wesens ernste Zurechtweisungen von Jesus zugezogen.[1]) Trotz aller dieser schmerzlichen Erfahrungen hatte er eben jetzt wieder gemeint, durch sein rasches Vorstürmen, welches einem unbesonnenen Jüngling eher als einem Mann gesetzten Alters und einem erfahrenen Jünger angestanden hätte, sein brennendes Verlangen, zu Jesu zu kommen, vor seinen Genossen an den Tag legen zu sollen, indem er im vollen Anzug ins Wasser sprang. Eine ernste Rüge dieser vordringlichen Art, seine besondere Liebe zu Jesus an den Tag zu legen, lag bereits in der wiederholten Frage Jesu, ob Petrus ihn mehr als die anderen und ob er ihn wirklich liebe. Dazu kam die dreimalige Anrede als Simon, Sohn des Johannes, die ihm sagte, daß dieses Sichvordrängen nicht dem Beruf entspreche, welchen der Name Petrus — Kephas ausdrückt, sondern seiner immer noch nicht völlig überwundenen natürlichen Art, seinem angeborenen Temperament. Alles derartige sollte ebenso hinter ihm liegen, wie das Jünglingsalter und die eigenwillige Lebensführung vor dem Eintritt in die Nachfolge Jesu hinter ihm lag. In der Zukunft wird er lernen müssen, was er immer noch nicht genügend gelernt hat, die Gelassenheit und Zurückhaltung des rechten Jüngers Jesu. Daß der Hinweis auf die noch vorhandenen Überreste seiner früheren Denkart und Handlungsweise mit der Erinnerung an die frühere Lebenszeit und Lebensart zusammengefaßt und nicht durch einen selbständigen Zusatz in anderer Verbalform ausgedrückt ist,[2]) bedarf in

---

[1]) Matth. 16, 22 f.; 26, 33—35; 51 f.; Luk. 22, 61 f.; Joh. 13, 6—10. 36—38.

[2]) Etwa *καὶ ἔτι οὕτως περιπατεῖς*. — Viel auffälliger ist der Gebrauch des Imperfekts Joh. 17, 12, wonach der mitten unter seinen Jüngern stehende Jesus, der auch nachher noch fortfährt, die Seinigen vor innerer und äußerer Gefahr zu bewahren (vgl. abgesehen von der Fürbitte in Kap. 17 selbst Joh.

solchem Zusammenhang keiner besonderen Entschuldigung. Wie aber steht es mit der Bedeutung dieses Wortes als einer Weissagung auf den Kreuzestod des Petrus, welche der Erzähler demselben beimißt, und mit der analogen Deutung, welche andere vor ihm dem Wort über Johannes gegeben hatten: „wenn ich will, daß er bleibe, bis ich komme, was geht es dich an?“ An und für sich sagt das den Petrus selbst betreffende Wort nichts über dessen Tod, geschweige denn über eine bestimmte Todesart. Jesus zeichnet nur das Bild eines hilflosen Greises, der sich ankleiden und führen lassen muß, gelegentlich auch seine Hände ausstreckt, um eine Stütze für seinen wankenden Schritt zu suchen, oder auch halb erblindet mit ausgestreckten Händen tastend seinen Weg sucht. Auch die zweimalige Aufforderung an Petrus, Jesu nachzufolgen, ergibt als nächsten Sinn nur, daß er seinen Meister irgendwohin oder eine Strecke Weges begleiten soll, etwa zu dem Zweck, daß Jesus ihm noch etwas sage, was die anderen nicht hören sollen. Petrus befolgt auch wirklich die so gemeinte Aufforderung. Denn er muß sich umdrehen, um den anderen Jünger zu sehen, der, ohne aufgefordert zu sein, gleichfalls Anstalt macht, sich anzuschließen.[1]) Bei diesem ersten und auch von Jesus beabsichtigten Verständnis konnte sich aber niemand auf die Dauer beruhigen. Denn erstens weist,

---

18, 18 f.; Matth. 26, 41. 52—54; Luk. 22, 61 f.), in bezug auf die Jünger zu Gott spricht, als ob er sie und die sichtbare Welt schon verlassen hätte: „Solange ich bei ihnen war, bewahrte ich sie in deinem Namen.“ Ob man ἐν τῷ κόσμῳ hinter μετ' αὐτῶν liest oder nicht (Komm. S. 600 A. 57), kann hier außer Betracht bleiben. — Vergleichbar ist auch der Aorist Joh. 3, 19.

[1]) Hiefür ist es bedeutungslos, ob man V. 20 mit Blaß nach der ersten Hand des Sin., welche aber sofort selbst den Fehler berichtigt hat, und dem lat. Cod. ff² ἀκολουθοῦντα streicht oder nicht. Das ἐπιστραφείς allein schon beweist, daß Petrus den übrigen Jüngern und dem Platz, wo sie standen, den Rücken gekehrt und dem fortgehenden Jesus sich angeschlossen hat. Der Anstoß, den Sp. 9 mit Wellhausen an diesem Worte nimmt, weil die Frage des Petrus unveranlaßt sei, wenn Johannes bereits von selbst nachgefolgt sei, fällt dahin, sowie man bedenkt, daß Johannes ohne Einladung Jesu sich anschließt, aber nicht ohne weiteres und pari passu mit Petrus und Jesus, sondern in einiger Entfernung hinter diesen beiden, also zögernd. Die ihm fehlende Aufforderung Jesu, die darin liegende Auszeichnung und Vergewisserung seines Rechtes zu der ehrenvollen Nachfolge will Petrus seinem Mitjünger zuwenden. Was man vermissen kann, ist nur dasselbe, was manche andere Geschichte des

wie schon oben S. 43 f. gezeigt, das Wort „bis ich komme" unzweideutig auf die Wiederkunft Jesu am Ende der Tage, und danach konnte auch das hypothetisch vorgestellte „Bleiben" des anderen Jüngers bis zum Kommen Jesu unmöglich bedeuten, daß derselbe bis dahin am Strand des Sees stehen bleiben solle, sondern konnte nur die Möglichkeit ausdrücken, daß dieser Jünger die Parusie erleben werde.[1]) Nach der Bedeutung des Bleibens ist aber auch das dazu gegensätzliche Nachfolgen zu verstehen. Es bedeutet nicht nur die sofortige Begleitung des fortgehenden Jesus, sondern auch die Nachfolge im Tode. Es ergibt sich also ein Doppelsinn, wie bei anderen Worten Jesu im 4. Evangelium (2, 19; 4, 35; 11, 11; 12, 32) d. h. mit anderen Worten: die momentane Begleitung, zu welcher Jesus den Petrus aufforderte, ist unbeschadet ihrer Tatsächlichkeit ebenso ein Symbol wie der Fischzug des Petrus. Zweitens aber mußte jeder, der dies erkannte, sich auch sagen, daß damit dem Petrus nicht gesagt sein konnte, er werde einmal sterben, wie alle Menschen sterben mit Ausnahme derjenigen Jünger, welche die Parusie erleben werden,[2]) sondern vielmehr, daß er wie Jesus und

---

4. Evangeliums vermissen läßt, nämlich ein dem anschaulich geschilderten Anfang entsprechender Abschluß vgl. 2, 14—20; 3, 1—21; 5, 1—47; 12, 44—50. Unwillkürlich fragt der Leser: Haben sich „die Juden" mit dem Wort 2, 19 und dieselben mit der Rede 5, 19—47 zufrieden gegeben? Was ist der schließliche Eindruck des Gesprächs 3, 1—21 auf Nikodemus gewesen? was ist weiter aus ihm geworden? So vermißt man auch hinter 20, 23 ein Wort über das Verschwinden des Erschienenen (vgl. dagegen Luk. 24, 31, auch Apg. 9, 8; 10, 16 f.; 12, 10 f.), ebenso hinter 21, 22 eine wenn auch noch so kurze Angabe darüber, daß Petrus dem Auferstandenen ein Stück Weges gefolgt sei, ihn dann aber aus den Augen verloren habe. — Ganz unverständlich ist mir, daß (Sp. 9) nach der ursprünglichen Erzählung, in welche der Bearbeiter V. 18—19a eingeschoben hat, „im Unterschied von der synoptischen Berufungsgeschichte" Petrus sich in die Nachfolge Jesu begibt. Ist da eine Negation ausgefallen? Vgl. Matth. 4, 20. 22; Mark. 1, 18. 20; Luk. 5, 11.

[1]) Ich finde bei Sp. keine philologische Erklärung des μένειν V. 22. 23. Es kann ja nicht so viel heißen als ob ein ὧδε oder ἐκεῖ oder dergleichen dabeistünde (Matth. 26, 28; Joh. 4, 40; 11, 6), ebensowenig „logieren"; also nur „am Leben bleiben", 1. Kor. 15, 6; Phil. 1, 25, ebenda daneben παραμένειν, so auch Iren. III, 3, 4 von Johannes wie von Polykarp vgl. Forschungen VI, 62. Auch von hier aus ergibt sich die Unmöglichkeit der Ansicht, daß hier eine Berufungsgeschichte vorliege.

[2]) Matth. 16, 28; Mark. 9, 1; Luk. 9, 27. — 1. Thess. 4, 15 ff.; 1. Kor. 15, 51 ff.

um Jesu willen als Zeuge der durch Jesus offenbar gewordenen Wahrheit, als christlicher Märtyrer sterben werde. Dazu kommt aber drittens, daß nach Joh. 13, 36—38 Jesus nicht lange vorher dem Petrus eben dies mit unzweideutigen Worten gesagt hatte, ein Ausspruch, auf welchen vor allem die Gewißheit des alternden Petrus sich gründete, daß er eines plötzlichen und gewaltsamen Todes sterben werde, die er 2. Petri 1, 14 ausspricht, wenn anders er jenen Brief geschrieben hat. Der Zeitpunkt, von welchem an dem Petrus dieses Verständnis des ihm von Jesus vor wie nach seiner Auferstehung in Aussicht gestellten *ἀκολουθεῖν* aufgegangen ist, läßt sich nicht bestimmen und ist für uns ohne Bedeutung. Über das, was Petrus selbst aus dem Wort 13, 36 sofort, früher oder später aber auch aus dem „Folge mir nach" des Auferstandenen als Weissagung auf seinen Märtyrertod entnehmen mußte, geht aber das hinaus, was der Erzähler (V. 19) als Sinn der Worte in V. 18 angibt, daß nämlich Jesus damit weissagend angezeigt habe, was für eines Todes Petrus sterben werde, d. h. welche Todesart ihm bestimmt sei.[1]) Je weniger die Schilderung des hilflosen Greises unmittelbar die Vorstellung des Todes und vollends einer bestimmten Todesart nahelegt, welche ja auch aus 13, 36 nicht herzuleiten war, um so sicherer ist, daß die Deutung dieses Wortes auf den Kreuzestod erst nach der Kreuzigung des Petrus entstehen konnte, daß also

---

[1]) Darüber, inwiefern 2. Petri 1, 14, vorausgesetzt, daß Petrus dies geschrieben und dabei auf geschichtlich überlieferte Worte Jesu Bezug genommen hat, meiner Behauptung widersprechen soll, daß vor dem Tode des Petrus niemand dem Wort Joh. 20, 18 die in V. 19 vorgetragene Deutung geben konnte, wäre ich gern von Sp. 9 belehrt worden. Was steht denn 2. Petri 1, 14 vom Ausstrecken der Hände und von Kreuzigung oder überhaupt irgendeiner besonderen Todesart zu lesen? „Noch schlimmer" als meine Unfähigkeit zu sehen, was nicht vorhanden ist, scheint Sp. ebendort zu finden, daß ich es wage, vom Ausstrecken nicht bloß der Hände, sondern auch der Arme zu reden. Ich kann nur erwidern, daß ich mir ein Ausstrecken der Hände, welches nicht auch ein Ausstrecken der Arme wäre, nicht vorzustellen vermag. — Auch ist zu bedenken, daß *ἐκτείνειν τὰς χεῖρας* als Handlung eines Einzelnen (Luk. 22, 53 ist daher nicht zu vergleichen) nicht gleichbedeutend ist mit dem häufigen *ἐκτείνειν τὴν χεῖρα* = eine Hand vorstrecken, sondern die Hände, also auch die Arme ausbreiten, weit auseinander spannen; vgl. Exod. 25, 20; Ez. 1, 11. 23 von den Flügeln, Ps. 80, 12 von den Reben eines mächtigen Weinstocks. Es ist synonym mit *διαπεταννύναι* 1. Kön. 8, 22; Ps. 88, 10 von dem Betenden.

auch Kap. 21 jedenfalls erst einige Zeit nach dem J. 64 geschrieben ist. Diese Deutung konnte um so mehr ein Bedürfnis sein, als Petrus nach der Überlieferung nicht ein sonderlich hohes Alter erreicht hat und auch nicht in einem dadurch bedingten Zustand leiblicher Hilflosigkeit aus dem Leben geschieden, sondern mitten aus seiner apostolischen Arbeit heraus zum Martyrium gelangt ist, so daß auch die Weissagung Jesu nach ihrem nächsten Wortsinn nicht an ihm sich erfüllt zu haben schien. Darin liegt aber auch eine sichere Bürgschaft dafür, daß diese Weissagung Jesu nicht ein erdichtetes vaticinium ex eventu ist. Nur die Deutung derselben durch den Erzähler ist eine interpretatio ex eventu, und das ist überall die beste Deutung wahrer Weissagung. Wer die Deutung des Wortes Jesu V. 18 in V. 19a als eine gewaltsame Umdeutung verwirft, müßte uns vor allem sagen, welches denn der ursprüngliche Sinn des Wortes sei. Wenn wirklich nichts anderes damit gemeint wäre, als daß Petrus als abgelebter Greis in einen Zustand kläglicher Hilfslosigkeit verfallen werde, so wüßte ich nicht, was diese Voraussage dieses zunächst leiblichen, gewöhnlich aber auch mit einem Versiegen der Geisteskraft verbundenen Zustandes für Petrus bedeuten sollte, mag das Wort bei Gelegenheit seiner Berufung oder nach der Auferstehung Jesu ihm gesagt worden sein. Einen ethischen Gehalt hat das Wort nur dann, wenn es eine Lebenslage beschreibt, in welcher Petrus Tugenden zu beweisen hat, welche ihm in seinen jüngeren Jahren fehlten und die er auch jetzt noch manchmal vermissen läßt. Wenn er ein Greis geworden ist, werden Leiden über ihn kommen, welche alle Eigenwilligkeit ausschließen, viel Geduld und unbedingte Ergebung in Gottes Willen von ihm erfordern. In der Tat passen die Worte „ein anderer wird dich tragen, wohin du nicht willst“ nicht auf die liebevolle Pflege, welche die Angehörigen eines hilflosen Greises einem solchen angedeihen lassen, sondern auf ein gewaltsames Fortschleppen durch feindliche Hände. Diese Deutung ist um so sicherer, als nur so ein ausschließender Gegensatz zu dem *περιεπάτεις ὅπου ἤθελες* sich ergibt. Daneben wird auch das Gürten von einer Fesselung mit Stricken zu verstehen sein, wie sie unter anderem auch bei der Kreuzigung vielfach zur Anwendung kam. Auf diese selbst aber weist das Ausbreiten der Hände hin (s. vorige Seite A. 1). Worin anders also als in

der gut überlieferten Tatsache der Kreuzigung des Petrus konnte ein Christ, der davon gehört hatte, die Erfüllung jener Weissagung Jesu erblicken?

Von dem Wort in bezug auf Johannes: „wenn ich will, daß er bleibe, bis ich komme" gibt der Verfasser keine eigene Deutung, sondern bezeichnet eine andere Deutung als voreilig, die sich im Kreise der Brüder, d. h. der Christen seiner Umgebung, verbreitet hatte. Man entnahm aus diesem Worte Jesu das Urteil: „Jener Jünger stirbt nicht." [1]) Das Recht zu diesem Urteil und damit der ihm zugrunde liegenden Deutung bestreitet der Verfasser mit den Worten: „und (doch) hat Jesus nicht gesagt: er stirbt nicht, sondern: wenn ich will, daß er bleibe". Hieraus ergibt sich sofort, daß unter den Christen, für welche zunächst der Verfasser schreibt (19, 35; 20, 31), das Wort, um dessen Deutung es sich handelt, längst bekannt war und Gegenstand verschiedener Auffassung geworden war, und zwar als ein Wort des Auferstandenen; daß also nicht, wie Sp. behauptet, erst der Verfasser dieses Wort dem Auferstandenen in den Mund gelegt hat, während es ursprünglich einer Geschichte von der ersten Berufung der Apostel im Anfang des galiläischen Wirkens Jesu angehört habe. Aus der Korrektur jener Deutung durch den Verfasser meint Sp. einen stringenten Beweis dafür führen zu können, daß der namenlose Jünger bereits gestorben war, als dies geschrieben wurde. Der Verfasser betone nur den hypothetischen Charakter der Aussage Jesu. Aber warum wiederholt er

[1]) Sp. 12 bestreitet, daß dieses Urteil nichts anderes als eine Ausdeutung des Worts von V. 22 sei; denn V. 23 sage nichts darüber aus, wann oder wodurch es entstanden sei. Aber was bedeutet denn die Anknüpfung von V. 23 durch (ἐξῆλθεν)οὖν? Ist es hier Folgerungspartikel, so beantwortet der Satz die zweite Frage; drückt es, wie so manchmal bei Johannes, nur den Fortgang der Ereignisse aus, so beantwortet er die erste Frage, soweit dieselbe überhaupt einer Beantwortung bedarf. Der Unterschied der möglichen Bedeutungen von οὖν ist aber hier irrelevant; denn auch das bloße post hoc eigens auszusprechen hätte keinen Sinn, wenn es nicht ein propter hoc einschlösse. Was aber der Verfasser V. 23b dem verbreiteten λόγος entgegenhält, wäre wiederum sinnlos, wenn der λόγος unabhängig von dem Wort Jesu entstanden wäre, an dessen genauen Wortlaut der Verfasser sich anklammert. Es wäre aber noch mehr als sinnlos, wenn erst der Verfasser das Wort Jesu seinem geschichtlichen Platz entrückt und erst dadurch die Deutung auf die Unsterblichkeit des Johannes möglich gemacht hätte.

denn so buchstäblich und umständlich den Wortlaut sowohl der voreiligen Deutung, worin vom Nichtsterben des Jüngers schlechthin die Rede ist, als der Aussage Jesu, welcher vom Bleiben bis zu seinem Kommen geredet hatte? Sp. meint, das seien sachlich gleichbedeutende Redewendungen: Lebenbleiben bis zur Parusie sei ganz dasselbe, als überhaupt nicht sterben. Aber wir sehen ja aus den Berichten in Mark. 9, 1 und Luk. 9, 27, wie früh man das Bedürfnis fühlte, den Spruch Matth. 16, 28, wonach Jesus geradezu verheißen hat, daß einige seiner Jünger nicht sterben werden, ehe sie seine Wiederkunft mit Augen gesehen haben, abzuschwächen oder, wenn man so will, umzudeuten. Angesichts von Aussprüchen Jesu wie Matth. 10, 23, wonach die 12 Apostel bis zu seiner Wiederkunft auf die Predigt in Israel beschränkt zu bleiben schienen, was doch der wirklichen Geschichte der Heidenmission nicht entsprach, war es geradezu unvermeidlich, daß man dem Begriff der Parusie eine größere Elastizität gab. Nur von da aus erklärt sich die Zurückhaltung, mit welcher der Verfasser sich damit begnügt, das Wort Jesu und die voreilige Schlußfolgerung einander unverändert gegenüberzustellen. Nicht nur der hypothetische Charakter des ersteren, sondern auch die Unentschiedenheit der Frage, in welchem Sinn Jesus hier von seinem Kommen geredet hat, sollte nach Meinung des Verfassers zur Vorsicht mahnen. Aber auch abgesehen von dieser weitreichenden Frage, die ich hier nicht im Vorbeigehen erledigen kann, ist schwer zu begreifen, wie Sp. 11 schreiben mag: „Anlaß, das ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν so zu behandeln, daß damit ein Fall gesetzt ist, der auch nicht eintreffen kann, war doch erst gegeben, als es wahrscheinlich oder gewiß geworden war, daß der Jünger nicht bleibe, also im Angesicht seines sicher bevorstehenden Todes oder nach demselben. Ersteres bleibt hier ganz außer Betracht. Mithin sind die Worte geschrieben nach dem Tode des ungenannten Jüngers.“ Warum der Fall, daß Johannes sichtlich dem Tode entgegenging, gar nicht in Betracht zu ziehen sei, erfährt man nicht. Ferner nimmt Sp. offenbar an, daß Jesus mit den fraglichen Worten für jeden unbefangenen Hörer seinen Willen, daß der Jünger seine Wiederkunft erleben werde, unbedingt ausgesprochen habe. Er versteht ἐὰν θέλω, als ob statt dessen εἰ θέλω stünde, in dem Sinn: „wenn ich, wie es wirklich der Fall ist, will,

daß er bleibe". Aber durch das zweimalige ἐάν wird ja nicht nur die Tatsache, daß Johannes die Parusie erlebe, sondern auch das Wollen Jesu, daß dies geschehe, als ein nur möglicher Fall gesetzt, welcher in Zukunft eintreten, aber auch nicht eintreten kann.[1]) Der Verfasser war ein sorgfältigerer Interpret als sein Kritiker. Die Frage, ob Johannes die Parusie erleben oder vor derselben sterben werde, lag vor, seitdem Jesus das Wort gesprochen hatte; sie blieb unbeantwortet, solange Johannes lebte, sie wurde immer spannender, je älter er wurde, war aber durch seinen Tod endgültig in negativem Sinn entschieden. Daraus folgt, daß diese Erzählung noch zu Lebzeiten des Johannes aufgezeichnet worden ist. Daß dies mit Wissen und im Auftrag des Johannes geschehen ist, ergibt sich nicht hieraus, sondern aus dem, was die in V. 24 sich einführenden Personen von ihm bezeugen. Wenn Sp. 12 dies letztere mit der Bemerkung widerlegt zu haben meint, daß Johannes solchen Auftrag nicht habe geben können, weil er es ja selbst erlebt hatte, daß Jesus das fragliche Wort bei Gelegenheit der Berufung des Petrus, also ohne jeden Gedanken an seine Parusie gesprochen habe, so setzt er erstens seine Hypothese über den ursprünglichen geschichtlichen Zusammenhang und Sinn des Wortes, deren sprachliche und sachliche Unmöglichkeit sich uns herausgestellt hat, als bereits bewiesen voraus. Er gibt uns zweitens keine Antwort auf die Frage, warum Johannes im Kreise seiner Schüler oder Gemeinden nicht allen Reflexionen über das fragliche Wort durch einfache Darlegung des wahren Sachverhalts und des damit gegebenen wahren Sinnes ein Ende gemacht hat. Er läßt drittens den Verfasser des Nachtrags in so zweckwidriger und sinnloser Weise wie möglich dem Urteil, daß dieser Jünger nicht sterbe, entgegentreten. Anstatt auf den notorischen Tod und das sichtbare Grab des Johannes hinzuweisen,

---

[1]) Auch Johannes, wie das Neue Testament durchweg, unterscheidet richtig die verschiedenen Formen des Bedingungssatzes, vgl. Blaß, Gramm. § 65, 4. Vgl. für εἰ c. ind. praes. oder perf. Joh. 7, 4. 23; 10, 38; 13, 17; 18, 8, gelegentlich auch c. aor. 3, 12 (aber neben εἶπον doch auch πιστεύετε); 13, 14; 15, 20. Für ἐάν 7, 17. 37; 8, 31. 52; 10, 9. Auch die im vorigen Artikel S. 13 f. besprochenen Fälle setzen die beiden Möglichkeiten, daß Jesus richte oder nicht richte, den Jüngern eine Stätte bereite oder nicht, als gleichberechtigt nebeneinander.

um die Narren, die trotzdem, was ja freilich undenkbar ist, zu sagen sich erdreistet hätten: dieser Jünger stirbt nicht, zum Schweigen zu bringen, enthält der Verfasser sich einer eigenen Deutung des rätselhaften Wortes und begnügt sich damit zu zeigen, daß die in seiner Umgebung verbreitete Deutung voreilig und überhaupt unberechtigt sei. Wie anders wäre diese Zurückhaltung des Verfassers zu erklären, als daraus, daß er eine bestimmte gegenteilige Deutung für ebenso voreilig und unberechtigt hält, als die, welche er ablehnt? Er will die Möglichkeit nicht unbedingt verneinen, daß der Johannes, welcher alle seine Mitapostel vor sich hat hinscheiden sehen, doch noch die Wiederkunft des Herrn erlebe. Von dem Willen des Herrn, der das ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν gesprochen, hängt es noch immer ab, ob und wie es seine Erfüllung finden soll. Kein Mensch von gesunden Sinnen konnte so denken und so polemisieren, nachdem Johannes gestorben war. Ist aber hiermit in aller Kürze nochmals bewiesen, daß Johannes noch lebte, als Kap. 21 dem bereits abgeschlossenen Evangelium als Nachtrag angefügt wurde, so wird es auch schwerlich gelingen, dem Zeugnis der Freunde (V. 24), welche den Nachtrag veranlaßt und beigefügt haben, seine Beweiskraft für dieselbe Tatsache durch überzeugende Gründe abzusprechen. Sie beruht auf dem Wechsel des Tempus und der Ordnung der Verba in dem Satz: „Dies ist der Jünger, der von diesen Dingen zeugt und diese Dinge geschrieben hat.“ Das Präsens μαρτυρῶν läßt sich jedenfalls nicht vergleichen mit der im Verlauf der Erzählung so gewöhnlichen Anwendung dieser Zeitform (Joh. 1, 29. 36. 41. 45. 48); denn hier liegt keine Erzählung vor. Daß es aber nicht aus einer momentanen, besonders lebhaften Vergegenwärtigung der vergangenen Zeit zu erklären ist, als der Jünger noch lebte und sein Zeugnis ablegte, ergibt sich schon daraus, daß das gleiche dann auch von der schriftstellerischen Tätigkeit gelten würde, also auch γράφων, nicht γράψας geschrieben sein müßte.[1]) Sp. S. 14, der dies einsieht, meint das Präsens aus der Anschauung erklären zu können, „daß das Zeugnis des Ungenannten bis in die

[1]) Vgl. Joh. 1, 15, wo das danebenstehende κέκραγεν (λέγων) nach bekanntem Sprachgebrauch ein Präsens ist und überdies aus dem Zusammenhang sich ergibt, daß der Täufer als Zeuge für die vorangehenden und folgenden Aussagen des Schriftstellers gleichsam wie ein Geist zitiert wird.

Gegenwart hinein wirksam ist". Für die Möglichkeit solcher Deutung müßten aber doch andere Beweise beigebracht werden, als die zahlreichen Belege für die präsentische Einführung von Worten, welche aus vorliegenden Schriften der betreffenden Männer, im Neuen Testament stets aus heiligen Schriften angeführt werden, wie auch wir noch mit der aufgeschlagenen Bibel in der Hand sagen: „Jesus spricht, Paulus schreibt an die Korinther".[1]) Eben durch die Schrift, worin die Zeugnisse niedergelegt sind, haben diese nicht nur eine fortdauernde Geltung und Wirkung, sondern auch an der Schrift eine zeitliche und örtliche Gegenwart. Dies gilt aber nicht von dem Jünger, wenn er gestorben war, mag man ὁ μαρτυρῶν ausschließlich auf das mündliche Zeugnis oder wie Sp. auf sein gesamtes, sowohl mündliches als schriftliches Zeugnis beziehen. Sollte aber letzteres allein gemeint sein, so müßte doch, wenn überhaupt daneben noch sein Schreiben erwähnt werden sollte, dieses voranstehen, um dem Leser verständlich zu machen, daß das in der Gegenwart andauernde Zeugnis des Jüngers durch die vormals von ihm verfaßte Schrift vermittelt sei. Da also die Bedeutung, welche Sp. dem Präsens μαρτυρῶν beilegt, sonst nicht nachzuweisen ist, und die nur scheinbare Analogie der neutestamentlichen Schriftzitate auf ein persönliches, teilweise oder ausschließlich

---

[1]) Zahllos oft bei dem schriftgelehrten Paulus. Weil es ihm geläufig ist zu sagen: die Schrift, das Gesetz oder Gott durch die Schrift sagt so und so (Röm. 3, 19; 4, 3; 9, 15. 17. 25; 11, 2; Gal. 4, 30), ist es ihm auch natürlich zu sagen: Moses, David, Jesaja sagen (Röm. 4, 6; 9, 27; 10, 16. 19; 11, 9) und sogar „Moses schreibt" (Röm. 10, 5). In den Evangelien ist ein so veranlaßtes Präsens sehr selten, z. B. Matth. 22, 43, kaum vergleichbar wäre Joh. 5, 45 (ὁ κατηγορῶν), da das Wort von den gegenwärtig zeugenden Schriften 5, 39 voranging, auf welches V. 46 mit ἔγραψεν und V. 47 mit τοῖς ἐκείνου γράμμασιν zurückgewiesen wird. Sonst finden wir bei Johannes von vergangenen schriftlichen und mündlichen Zeugnissen, die in der Vergangenheit abgelegt wurden, stets die entsprechenden Tempora gebraucht Joh. 1, 20 ff. 32. 34. 45; 3, 26; 4, 44; 5, 33 ff. 46; 7, 38 (sogar von der Schrift εἶπεν); 12, 38—41; 1. Joh. 5, 9 f. Im Hinblick auf das Buch, welchem erst nach seiner Vollendung der Titel vorgesetzt wird, heißt es vom Verfasser desselben Apok. 1, 2 ἐμαρτύρησεν. Der lebendige Jesus dagegen, welcher Apok. 22, 12 ff. redend eingeführt ist, und V. 18 von sich sagt μαρτυρῶ ἐγώ, wird V. 20 vom Verfasser genannt ὁ μαρτυρῶν ταῦτα. Zu beachten ist auch die genaue Unterscheidung der Tempora von μαρτυρεῖν 3. Joh. 3, 6. 12.

mündliches Zeugnis nicht paßt, auch dem johanneischen Sprachgebrauch nicht entspricht (s. vorige Seite A. 1), so wird es wohl dabei bleiben, daß zur Zeit der Niederschrift von 21, 24 der ungenannte Jünger noch lebte und fortfuhr, im Kreise seiner Schüler und Gemeinden von seinem Verkehr mit Jesus zu zeugen, auch nachdem er das 4. Evangelium geschrieben hatte.[1]) Das Zeugnis der Leute, in deren Namen gesagt ist: „wir wissen, daß sein Zeugnis wahr ist", reicht aber noch weiter. Wenn sie den Jünger als denjenigen bezeichnen, „der dieses geschrieben hat", so erklären sie damit auch, daß dieser Jünger in irgend einem Sinn der Verfasser auch des Nachtrags ist. Sp. 13 freilich behauptet, das sei durch die Beziehung von V. 24 auf Kap. 1—20 geradezu ausgeschlossen. Wenn aber etwas stilistisch zweifelhaft wäre, könnte es doch nur die Beziehung des zurückweisenden *ταῦτα* und *περὶ τούτων* auf Kap. 1—20 sein, niemals aber die Beziehung auf Kap. 21. Die anfängliche Abgeschlossenheit des Buches durch 20, 30 f. kann an der unfraglichen Bedeutung dieser überall auf unmittelbar Vorangehendes[2]) zurückweisenden Pronomina nichts ändern. Selbst wenn hier statt *ταῦτα* wie 20, 30 stünde *τοῦτο τὸ βιβλίον*, wie denn in der Tat V. 25 im Gegensatz zu dem vorliegenden Buch von einer endlosen Menge von Büchern sagt, die erforderlich sein würden, wenn alle Taten Jesu Stück für Stück aufgezeichnet werden sollten, müßte doch wenigstens Sp. anerkennen, daß Kap. 21 mit Kap. 1—20 ein einziges *βιβλίον* bildet, einen integrierenden Bestandteil des *βιβλίον* ausmache; denn er selbst nimmt an (S. 1. 16 f.), daß der Nachtrag in die durch Kap. 1—20 nicht ganz ausgefüllte Buchrolle, auf ein leer gebliebenes Blatt derselben eingeschrieben worden sei, also sogar eine sinnliche Einheit mit Kap. 1—20 bildete. Wenn ich einem Brief,

---

[1]) Welchen Wert und welche erbauende Kraft dieses neben seiner schriftstellerischen Tätigkeit hergehende (1. Joh. 1, 1—4) und bis zum Ende fortgesetzte, mündliche Zeugnis des greisen Johannes über seine Erlebnisse im Verkehr mit Jesus für seine Umgebung und auch noch die nächstfolgende Generation hatte, liegt auf der Hand, wird auch durch den Brief des Irenäus an Florin (Eus. h. e. V, 20, 6) lebhaft veranschaulicht. Die *ζῶσα φωνὴ καὶ μένουσα* behielt neben und vor den Büchern zu allen Zeiten wie zu denen der Schüler des Johannes ihre eigentümliche Kraft, vgl. Papias bei Eus. III, 39, 4.

[2]) Daß sie sich auch auf unmittelbar Folgendes beziehen können, kommt hier natürlich nicht in Betracht.

den ich vollendet und unterschrieben habe, eine Nachschrift beifüge, um etwas nachzutragen, was ich bis dahin mitzuteilen versäumt habe, und schließlich bemerke: „teile dies (= ταῦτα 21, 24) oder diesen Brief (= τοῦτο τὸ βιβλίον 20, 30) deinen Freunden mit", so zweifelt doch kein Empfänger, daß sich diese Anweisung auf den Nachtrag mindestens ebensogut wie auf den übrigen Brief beziehe. Da nun aber die Schlußverse, wegen des darin auftretenden „wir" jedenfalls nicht von dem einen namenlosen Jünger, sondern von einer anderen Hand im Namen mehrerer geschrieben sind, und da auch im Verlauf des 21. Kapitels einige Ausdrücke von der Art des übrigen Evangeliums merklich abweichen, so muß die Verfasserschaft des Johannes in bezug auf Kap. 21 eine mittelbare sein. Er hat den Stoff geliefert und die Erlaubnis gegeben, seinem Werk diesen Nachtrag beizufügen. Darum durfte er doch der genannt werden, der auch dies geschrieben hat, so gut wie der erste Petrusbrief, dessen Abfassung Petrus dem Silvanus übertragen hat (1. Petri 5, 12), sich als ein Brief des Petrus selbst einführt und als solcher anerkannt worden ist.

Ich habe mich für Ihre Geduld vielleicht schon zu lange bei Spittas Kritik des letzten Kapitels aufgehalten, welche für die Herstellung der apostolischen Grundschrift gar keinen positiven Ertrag liefert, da dieser Nachtrag kein Wort derselben enthält. Aber ich habe damit nur der gerechten Forderung Sp.s (S. 406) entsprochen, daß man, um ihn zu widerlegen, nicht ein paar Einzelheiten herauspflücken und als „ungenügend begründet" abweisen dürfe. Sp. selbst erklärt seine Analyse des Kap. 21 für das Fundament seiner gesamten Kritik des 4. Evangeliums und entwickelt aus dem Ergebnis seiner Beobachtungen und Ausstellungen an diesem Stück die Grundlinien seines Gesamturteils über die Komposition (S. 16—20). Es erscheint mir jedoch billig, auch von der Art, wie er die apostolische Grundschrift positiv herstellt, wenigstens eine Probe zu geben. Ich wähle dazu den Anfang der Erzählung, welche Sp. schon mit 1, 6 beginnen, in einigen ausgewählten Sätzen des Prologs und mit Auslassung einiger Verse in 1, 24—51 sich fortsetzen und dort zu einem ersten Ruhepunkt gelangen läßt. Sp. erkennt an, daß der Anfang der Erzählung den Leser sofort auf einen Höhepunkt versetzt, welche mancherlei Tatsachen als Vorstufen voraussetzt, so vor

allem die Taufe Jesu durch Johannes, welche auch in der Grundschrift nicht erzählt, sondern nur dadurch bezeugt wird, daß der Täufer auf die Bedeutung des dabei von ihm Erlebten als die Quelle seiner Erkenntnis Jesu als des Messias unverkennbar Bezug nimmt (V. 33 f.). Aber auch noch viel anderes glaubt Sp. als Voraussetzung der eigentlichen Erzählung aus der Grundschrift nachweisen zu können. Jesus soll sich nach der Taufe zunächst nach Galiläa begeben haben, dort aber kein Verständnis gefunden haben (S. 408. 419. 423). Dies soll der Evangelist in dem kurzen Abriß der anfänglichen Tätigkeit Jesu V. 9—12 mit den Worten ausgedrückt haben: *εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.* Da *τὰ ἴδια* das eigene Haus bezeichne (vgl. Joh. 16, 32; 19, 27), so seien unter *οἱ ἴδιοι* die Hausgenossen und Familienangehörigen zu verstehen (S. 30. 35. 42). Aber schon der Umstand, daß Sp. selbst diesen Begriff unvermerkt auf die Bewohner der galiläischen Heimat Jesu ausdehnt, hätte ihn daran erinnern müssen, daß jene Begriffsbestimmung im Widerspruch mit dem tatsächlichen Sprachgebrauch [1]) viel zu enge gefaßt ist. An der einzigen Stelle (13, 1), wo Johannes und zwar nach Sp. in der Grundschrift *οἱ ἴδιοι* sonst noch gebraucht, bezeichnet er weder die Verwandten Jesu, noch die Galiläer, sondern die Apostel, die ihn gläubig aufgenommen hatten. Bei der Relativität des Begriffes und der damit gegebenen Mannigfaltigkeit seiner Anwendung konnte kein Leser verstehen, daß hier die Hausgenossen oder die galiläischen Landsleute Jesu gemeint seien. Im Unterschied von dem weiteren Begriff des *κόσμος* in V. 10 oder von *οἱ ἄνθρωποι*, wie nach Sp. in der Grundschrift dafür gestanden haben soll, können unter *οἱ ἴδιοι* nur die Juden und unter *τὰ ἴδια* deren Hauptwohnsitz Palästina verstanden werden, und dies um so sicherer, als auch V. 12 seinem Wortlaut nach auf alle zur Zeit dieser Aufzeichnung an Jesus glaubenden Menschen sich bezieht. Ferner will Sp. beweisen, daß Jesus zu der Zeit, da der Täufer das 1, 15 berichtete Zeugnis über ihn ablegte und die Frage der Pharisäer beantwortete (1, 24—26), Jesus bereits als

[1]) Auch 1. Tim. 5, 8 bezeichnet *οἱ ἴδιοι* einen weiteren Kreis als *οἱ οἰκεῖοι* s. Wohlenberg zur Stelle; Apg. 24, 23 die Freunde; adjektivisch gebraucht 1. Thess. 2, 14 die Volksgenossen ohne Unterschied; prädikativ Clem. homil. II, 36 von der Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde.

Lehrer und Wundertäter eine große Bewegung in Judäa hervorgerufen hatte (S. 409), und daß er in dem Moment der pharisäischen Gesandtschaft in der Umgebung des Täufers und im Kreise der Johannisjünger anwesend gewesen sei. Sonst hätte Johannes nicht sagen können: „mitten unter euch steht er, den ihr nicht kennt". So aber spricht der Täufer ja nicht zu seinen Schülern, sondern zu den Pharisäern; und da Jesus doch unmöglich vorwiegend in deren Kreisen verkehrt haben kann, so nimmt der Täufer sie als Repräsentanten des jüdischen Volkes, welchem Jesus als Messias noch unbekannt ist. Daraus folgt aber auch, daß der Täufer hiermit von Jesus nicht mehr sagt, als daß Jesus bereits aus der Verborgenheit des Lebens in seiner Mutter Haus hervorgetreten und zwar nicht von den Pharisäern und dem jüdischen Volk überhaupt, wohl aber von ihm, dem Täufer als der Messias erkannt worden sei. In diesen handgreiflichen Widerspruch mit dem von ihm selbst hergestellten Text der Grundschrift ist Sp. durch eine eigentümliche Auslegung von 1, 14 hineingeraten. „Und er zeltete unter uns" soll heißen: Jesus lebte einmal in einem wirklichen Zelt oder auch „er schlug sein Zelt auf" im Kreise der Johannisjünger, von deren Berufung im weiteren Verlauf des ersten Kapitels erzählt wird (S. 30. 34. 45. 453). So sehr hat sich Sp. in dieser originellen Auffassung verfestigt, daß er in V. 39, wo von den zwei Jüngern des Johannes gesagt wird: *εἶδον ποῦ μένει* d. h. sie überzeugten sich durch eigenen Augenschein davon, wo Jesus wohne oder herberge, zu übersetzen wagt (S. X): „sie sahen, wo er zeltete," oder auch (S. 409) „wo in den Zelten er seine Unterkunft gefunden habe". In der Tat konnte ein Leser das Wort *ἐσκήνωσεν* in der summarischen Übersicht des Erdenwallens Jesu V. 11—14 nur dann so verstehen, wenn in der folgenden Erzählung der denkbare, aber auch völlig belanglose Umstand, daß Jesus eine Zeitlang in einem Zelte gewohnt hätte, ausdrücklich und deutlich erwähnt war; und auch dann konnte der Leser V. 14 erst nachträglich so verstehen, nicht als er V. 14 las, sondern erst nachdem er in V. 39 gelesen hatte, was heute dort nicht zu lesen ist. Und woher sollte der Leser erraten, daß der Evangelist in V. 14 nur im Namen von Schülern des Johannes rede? Gewiß bilden die, welche vom fleischgewordenen Logos sagen konnten: „er zeltete unter uns und wir schauten seine

Herrlichkeit" einen engeren Kreis in dem weiteren Kreis derer, die ihn aufnahmen und jetzt an seinen Namen glauben. Aber wer damit gemeint sei, läßt sich nur aus dem Prädikat entnehmen. Es sind diejenigen, welche einst Gelegenheit gehabt haben, mit leiblichen Augen den Gottessohn im menschlichen Leibe wie in einem Zelt wohnen und seine Herrlichkeit offenbaren zu sehen und daraufhin denen, die ihn nicht gesehen haben, ein glaubhaftes Zeugnis von Jesus bringen können. Zu diesen gehört der Evangelist ebensogut wie Petrus.[1]) Woher aber will Sp. (S. 408 f.) wissen, daß Jesus schon vor den in Kap. 1, 24 ff. berichteten Ereignissen zuerst in Galiläa gepredigt und getauft, dann aber in Judäa auch sogar Wunder getan habe? und sogar wissen, wie und was er damals gelehrt habe? Von den Stellen der Grundschrift, die Sp. als Belege für diese Schilderung anführt (3, 2. 3. 22. 26; 4, 1. 44 f.), bezieht sich keine einzige auf jenes angebliche erste Wirken Jesu in Galiläa, aber auch keine auf das ebenso unbezeugte erste Wirken im Süden Palästinas,[2]) sondern sie beziehen sich sämtlich auf das mit der Tempelreinigung beginnende Wirken in Jerusalem und Judäa; und die letzte dieser Stellen (4, 45) spricht ausdrücklich nur von den Zeichen, die Jesus bei Gelegenheit des Passahfestes in

---

[1]) Vgl. 1. Joh. 1, 1—4; 4, 14; 1. Petr. 1, 8; 5, 1; 2. Petr. 1, 16. — Die Forderung (Sp. S. 45), daß die Bildlichkeit des Ausdrucks durch ein „wie in einem Zelt" hätte ausgedrückt sein müssen, erscheint schon angesichts des vor wie nach Christus weit verbreiteten Gebrauchs von σκηνή und σκήνωμα zur Bezeichnung des menschlichen Leibes unbegreiflich. Und bezieht sich etwa σκηνοῦν Apok. 12, 12; 13, 6; 26, 3, κατασκηνοῦν Clem. I. Cor. 58, 1; Didache 10, 2; κατασκήνωσις Herm. sim. V, 6, 7 auf ein Wohnen in wirklichen Zelten? Vgl. m. Komm. S. 78 f. A. 77—79.

[2]) S. 409 spricht Sp. vom „Süden" als dem Schauplatz dieser mythischen Tätigkeit Jesu, dagegen S. 410, 419 von dem erfolgreichen Auftreten Jesu in Judäa, woraus sich sein nachheriges zorniges und selbstbewußtes Auftreten bei der Tempelreinigung erklären soll. Dies befremdet um so mehr, als die Grundschrift nur ein Recht dazu geben könnte, von einer der Tempelreinigung vorangehenden Wirksamkeit in Peräa zu reden, allerdings auch nur vermöge kühner Rückschlüsse aus 3, 26; 10, 40; denn 1, 28 gehört der Grundschrift nicht an. Also nicht in Judäa, sondern in Peräa, hätte Jesus, nach einem ersten erfolglosen Versuch in Galiläa, seine ersten Erfolge erzielt. Peräa liegt aber nicht im Süden Palästinas und das Joh. 1, 28 genannte Bethanien erst recht nicht, wenn ich seine Lage in N. kirchl. Ztschr. XVIII, 266 ff. richtig bestimmt habe.

Jerusalem getan hatte. Spittas Vorstellung und Darstellung der Anfänge von Jesu öffentlichem Auftreten ist nichts anderes als ein nebelhaftes Gebilde dichtender Phantasie an Stelle der durch die Quellen bezeugten Tatsachen. Und hiebei handelt es sich nicht um unser vielgetadeltes 4. Evangelium, sondern um die kostbare Grundschrift, welche Sp. aus ihm herausschält, das frühzeitige Werk des Apostels Johannes, nach Sp. „vielleicht die wichtigste Quelle" für die Geschichte Jesu, auf welche er, „wenn auch in gewisser Begrenzung" das Urteil anwendet, welches Luther über unser Evangelium Johannis abgegeben, es sei das „einige, zarte Hauptevangelium" des Jüngers, den der Herr lieb hatte (S. 401 vgl. 419 ff.). Wenn so mit der wertvollsten literarischen Reliquie des Lebens Jesu umgegangen wird, darf man sich nicht wundern, daß die nachapostolische Schrift, welche die Kirche alsbald anstatt des einzigen echt apostolischen Evangeliums sich hat aufbinden lassen, noch übler wegkommt.

Das will noch nicht viel bedeuten, daß der angebliche Bearbeiter — ich bezeichne ihn von hier an durch B. — sich gestattet hat, mehreren dunkeln oder zweideutigen Worten Jesu eine mehr oder weniger kühne, nach Sp. regelmäßig falsche Deutung hinzuzufügen.[1]) Was aber soll man dazu sagen, daß der B. sich erdreistet, gleich im ersten dieser Fälle zu versichern, daß die miterlebenden Jünger nach der Auferstehung Jesu diejenige Deutung des Rätselwortes *gefunden* haben, welche er selbst oder die jüngere Generation, der er angehört, *erfunden* hat (2, 22, indirekt ebenso 7, 39, vgl. auch 12, 16)? Wenn in bezug auf diese Deutungen eine Selbsttäuschung des Verfassers mit untergelaufen sein könnte, so war eine solche völlig ausgeschlossen bei dem Zeugnis, welches der B. und mit ihm andere Männer seines Kreises 21, 24 dem Lieblingsjünger Jesu, dem Apostel Johannes als dem Verfasser des ganzen Buches (nach Sp. wenigstens von Kap. 1—20) und in bezug auf dessen gesamten Inhalt als einem wahrhaftigen Zeugen ausstellen. Der B. muß ja besser als seine Kritiker gewußt haben, daß nicht einmal die Hälfte des Buches, welches er veröffentlicht

---

[1]) Joh. 2, 21 f.; 7, 39; 11, 13 (12, 16); 12, 33; 18, 32; 21, 23. Ähnliches aber auch in der Grundschrift 6, 71; 13, 28 f.

und den Brüdern, den Christen seiner Umgebung zur Stärkung und Vertiefung ihres Glaubens darbietet (19, 35; 20, 31), vom Apostel herrührt (Sp. 401), daß vielmehr er selbst den größeren Teil des Buchinhaltes teils aus anderen Büchern entlehnt, teils aus seiner theologischen Reflexion hinzugedichtet hat. Und wie ist der Mann mit seinen Quellen umgegangen? Er hat den ganzen Inhalt von Kap. 5—10 dermaßen auseinander gerissen und die einzelnen Stücke in so völlig anderer Ordnung und in so künstlicher Weise wieder zusammengeleimt, daß Sp. seinen ganzen Scharfsinn hat aufwenden müssen, um die disjecta membra primi auctoris in ihre ursprüngliche Ordnung zurückzubringen. Der B. hat dabei Tatsachen und Reden, die nach der Urschrift in und bei Jerusalem stattfanden, nach Galiläa verlegt (6, 1 ff.) und hat unter anderem durch Kombination der Urschrift, welche die Speisung der 5000 nicht enthielt, mit einer anderen Quelle, welche die Rede vom Brot des Lebens nicht enthielt, dieser tiefsinnigen Rede einen grundverschiedenen Sinn beigelegt. Er hat aus einem Menschen, der im Verlauf seines Lebens erblindet war, durch immer wiederkehrende Änderungen und Einschiebsel einen Blindgeborenen gemacht, um die Wundermacht Jesus um so herrlicher strahlen zu lassen.[1]) Zur

---

[1]) Sp. 201 will zwar, wenn ich recht verstehe, nicht, daß diese Metamorphose durch Verschreibung eines ursprünglichen γενηθῇ in V. 2 in γεννηθῇ entstanden sei, nimmt aber doch (XXVI unter dem Strich) an, daß in der Urschrift jenes gestanden habe, vom B. aber, welcher V. 1 ἐκ γενετῆς einschob und demgemäß auch V. 18—23. 32. 34 auf das Blindgeborensein größtes Gewicht legt, in γεννηθῇ geändert worden sei. Dagegen spricht aber schon, daß der zu γίνεσθαι gehörige Aor. I ἐγενήθην, nach dem alten Phrynichus (ed. Lobeck S. 108) eine dorische, nicht attische Form statt des Aor. II ἐγενόμην, dem 4. Ev. fremd ist und abgesehen von dem Imper. γενηθήτω (5 mal bei Matth., Apg. 1, 20 im Zitat) in der ganzen historischen Literatur des Neuen Testaments kaum vorkommt (nicht ohne Variante Luk. 10, 13; Apg. 4, 4). Insbesondere auch von Veränderung einer Eigenschaft oder eines Zustandes finden wir stets ἐγενόμην gebraucht Joh. 1, 12. 13; 5, 6. 9; 9, 22. 27. 39; 12, 36. 42; 15, 8. Das Wort ἀναβλέπειν 9, 11. 15. 18 hier mit „wieder sehend werden" zu übersetzen und darin einen Beweis dafür zu finden, daß der Blinde nach der ursprünglichen Erzählung vor seinem Blindsein schon einmal sehend gewesen ist, ist ebenso unberechtigt, als wenn man aus dem in Joh. 9, 10—11, 37 neunmal gebrauchten Ausdruck ἀνοίγειν τοὺς ὀφθαλμούς schließen wollte, daß die Augen im Sinne dieses Ausdrucks schon einmal offen gewesen seien, oder aus der bildlichen Ver-

Abfassung der ersten 5 Verse des Prologs und zur Einschmuggelung der Logosidee hat ihn der Titel der Urschrift veranlaßt, welcher wahrscheinlich gelautet hat: *ἀρχὴ τοῦ λόγου Ἰησοῦ Χριστοῦ*, das heißt: „Hiermit beginnt das Wort von Jesus Christus“,[1]) soll aber vom Bearbeiter verstanden sein im Sinn von „Anfang des Logos Jesus Christus“. Sonderbar nur, daß der vom B. erweiterte Prolog von einem Anfang oder Ursprung des Logos kein Wort sagt, sondern nur die ewige Anfangslosigkeit des Logos bezeugt. Und von allen diesen teils absurden, teils frivolen Zutaten des B. bezeugt er selbst und bezeugen mit ihm andere Leute 21, 24: Es ist der von Jesus sonderlich geliebte Jünger, auch nach Spitta der Apostel Johannes, der diese Dinge bezeugt und geschrieben hat, und wir wissen, daß sein Zeugnis ein wahrhaftiges ist. Wenn ich nicht unabsichtlich etwas übersehen habe, hat Sp. in seinem dicken Buch nirgend-

---

wendung desselben Ausdrucks Apg. 28, 18, daß die Heiden vor ihrer Bekehrung schon einmal die Heilserkenntnis besessen haben, oder aus dem *ἀνέζησεν* Röm. 7, 9, daß die Sünde in Paulus schon einmal lebendig gewesen sei, ehe sie tot wurde und dann zum zweitenmal auflebte. Ob die Menschen, von denen es Matth. 11, 5 und anderwärts heißt *τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν* blind geboren oder erst im Verlauf ihres Lebens blind geworden sind, sagt das Wort ebensowenig wie *ὁ ἥλιος ἀνέτειλεν* daran erinnert, daß die Sonne früher schon einmal oder millionenmal geschienen hat, oder aus Matth. 4, 16; Luk. 12, 54; Hebr. 7, 14; 2. Petr. 1. 19 zu schließen ist, daß die betreffenden Erscheinungen früher schon einmal sichtbar gewesen sind. Die alten Übersetzer, welche besser griechisch verstanden als unsere Exegeten, z. B. die Lateiner und die Syrer übersetzten von jeher *ἀναβλέπειν* Matth. 11, 5 ebenso wie Joh. 9, 11 durch videre, sehen oder sehend werden. Wenn das Wort an sich die Vorstellung der Rückkehr zu einem früheren Zustand deutlich und regelmäßig ausdrückte, würde Aristophanes von dem durch Zeus geblendeten Plutos nicht zweimal *πάλιν ἀναβλέπειν* gebrauchen (Plut. 95. 117). Daß er das dritte Mal (V. 126) *πάλιν* wegläßt, erklärt sich aus dem Satzinhalt: „wenn du auch nur für kurze Zeit sehend wirst“.

[1]) Sp. S. 50 vergleicht Mark. 1, 1 und versteht die angebliche Überschrift der johanneischen Urschrift ebenso wie jene des Markusevangeliums im Sinne der Schreibernotiz incipit, welche ein explicit d. h. das Vorangehen einer anderen Schrift in derselben Buchrolle oder Kodex voraussetzt. Wie nun die besondere Form der üblichen Notiz Mark. 1, 1, soll auch die angenommene ähnliche Form in der Urschrift von Joh. 1, 1 zu dem Schluß berechtigen, daß in beiden Fällen in derselben Buchrolle eine andersartige, nicht evangelische Schrift vorangegangen sei. An welche Schrift dabei zu denken sei, hören wir nicht. Denkt Sp. an den noch nicht interpolierten 1. Johannesbrief?

wo über die in dem *οἴδαμεν* steckenden Mitschuldigen des B. sich geäußert. Soviel wir dem Kap. 21 und der Tradition entnehmen können, müssen es Schüler des Apostels Johannes in Kleinasien gewesen sein, Männer wie die Bischöfe Polykarp von Smyrna und Papias von Hierapolis. Wenn nicht eben diese uns einigermaßen bekannten Männer, so doch Männer gleicher geschichtlicher und kirchlicher Stellung wären die Mitverschworenen des anonym gebliebenen B. Wie sollte es auch dem B. gelungen sein, ohne Einverständnis mit den Gemeindevorstehern seiner Umgebung und ohne deren Mitwirkung seiner Arbeit bei den Christen Eingang zu verschaffen, welche er wie ein Prediger seine Gemeinde anredet (19, 35; 20, 31)? Sp. S. 19 glaubt die Frage nach dem Verbleib der Urschrift unter anderem dadurch zu erledigen, daß der Papyrus, auf welches sie geschrieben wurde, ein „sehr wenig haltbares" Material war, was angesichts der zweitausendjährigen und noch älteren Papyri, die sich bis heute erhalten haben und von uns gelesen werden, eine starke Übertreibung ist. Er erinnert ferner an die vielen evangelischen Schriften, welche Lukas in seinem Vorwort erwähnt. Aber abgesehen davon, daß es sich dort um schriftstellerische Versuche von Apostelschülern,[1]) hier um eine Schrift des Apostels Johannes handelt, und daß wir in unserem Markusevangelium wenigstens eine der Schriften besitzen, die Lukas dort erwähnt, so ist ja nicht dies das hier vorliegende Problem, wie Schriften, die für uns von unschätzbarem Wert sein würden, wie z. B. der verlorengegangene Brief des Paulus an die Korinther (1. Kor. 5, 9), abhanden kommen konnten, sondern ein viel schwierigeres. Es fragt sich erstens, wie der B. und seine Eideshelfer es über ihr Gewissen bringen konnten, mit einem Federzug beides zu behaupten, daß das Buch, welches nach Inhalt und Anordnung, nach dem Buchstaben und dem Geist eine radikale Umgestaltung einer apostolischen Grundschrift war, ein Werk des Apostels Johannes sei, und daß dieses schriftliche

[1]) Ergibt sich dies so zweifellos, wie ich meine, aus Luk. 1, 1—4, so ist damit auch bewiesen, daß Lukas kein apostolisches Evangelium kannte, daß also zu der Zeit, als er schrieb (um a. 80), für einen Forscher wie Lukas kein solches erreichbar war, also sicherlich überhaupt keins existierte. Das aramäische Evangelium des Matthäus war für Lukas durch seine Sprache verschlossen. Daß aber die johanneische Urschrift griechisch geschrieben war, bezweifelt auch Sp. nicht.

wie das mündliche Zeugnis dieses Jüngers Jesu ein wahrhaftiges sei. Mich dünkt, dies wäre ein schwierigeres psychologisches Problem, als das uralte logische Vexierstück von dem Lügner, der mit einem Atemzug lügt und zugleich die Wahrheit spricht, indem er sagt: „ich lüge".[1]) Dazu kommt aber zweitens die andere Frage, wie die Gemeinden, an welche der B. zweimal in pastoraler Anrede sich wendet, das mit so raffinierter Kunst ihnen dargebotene Quidproquo in gläubiger Verehrung hinnehmen und die bisherige Existenz der apostolischen Urschrift alsbald völlig aus dem Gedächtnis verlieren konnten.[2]) Eine geheim gehaltene Antiquität konnte sie bis dahin doch nicht gewesen sein. Wir wissen ja aus glaubhaften Zeugnissen, daß die Gemeinden, in deren Kreis Johannes seinen Lebensabend verbracht hat, sich lebhaft für das Evangelium des Markus interessierten und über dessen Verhältnis zu den mündlichen Erzählungen des Johannes kritische Bedenken äußerten, und daß in ihren Gottesdiensten das noch nicht einmal ins Griechische übertragene Evangelium des Matthäus mündlich gedolmetscht wurde.[3]) Wie sollten diese Gemeinden, insbesondere aber ihre Lehrer und Leiter mit dem älteren Evangelium ihres Hauptlehrers Johannes unbekannt geblieben sein, bis ihnen nach dessen Tode ein Wechselbalg dieses zarten Hauptevangeliums dargeboten wurde? Große Kritiker waren die Christen der nachapostolischen Zeit gewiß nicht. Sie haben früh genug phantastischen Legenden über das Leben des Johannes und anderer Apostel und den darin enthaltenen, ebenso phantastischen Erzählungen über Jesus einigen Eingang bei sich gestattet. Aber

---

[1]) Vgl. die interessante Erlanger Dissertation von A. Rüstow, Der Lügner, Theorie, Geschichte und Auflösung, 1910.

[2]) Wie bequem hätten es z. B. um 170 die „Aloger", welche nicht leugnen konnten, daß unser 4. Evangelium seit den Tagen des Apostels Johannes in der Kirche als dessen Werk in seinem Ansehen gestanden habe, mit ihrer Kritik des Buches gehabt, wenn die leiseste Spur einer Erinnerung daran aufzutreiben gewesen wäre, daß es erst nach dem Tode des Apostels durch völlige Umarbeitung seine dermalige Gestalt bekommen habe. Sie würden dann nicht die aberwitzige Behauptung aufgestellt haben, daß ein Zeitgenosse des Johannes, der Ketzer Kerinth es so, wie es seit Menschengedenken in den asiatischen Gemeinden gelesen wurde, geschrieben habe.

[3]) Vgl. Papias bei Eus. h. e. III, 39, 14—16 und m. Einleitung II³, 211. 215. 222 f. 260 ff.

erstens haben diese Legenden sich nicht als Werke eines Apostels eingeführt; sie sind zweitens auch in ihren evangelischen Erzählungen nicht Umarbeitungen älterer Evangelien, sondern freie Dichtungen. Und vor allem sind sie unseres Wissens niemals im Gottesdienst altkatholischer Gemeinden gelesen worden.

Wer uns in bezug auf die Entstehung und Kanonisation des 4. Evangeliums solche Unglaublichkeiten, wie Spitta, zumutet, sollte auch die Konsequenzen daraus ziehen, daß man ein Buch, wie es nach seiner Kritik dieses Evangelium ist, den heutigen Gemeinden nicht mehr als den glaubwürdigen Bericht eines Jüngers Jesu darbieten darf. Er müßte zu dem Urteil der ältesten Kritiker der johanneischen Schriften, der sogenannten Aloger um 170 zurückkehren, welche sagten: „Das Evangelium auf den Namen des Johannes lügt" und „es ist, ebenso wie der 1. Johannesbrief, nicht wert, in der Kirche zu sein". Mag es noch so viele Jahrhunderte als ein kostbarer Schatz der Kirche gegolten und noch so viele gute Gedanken und Taten hervorgerufen haben: das Recht der Wahrheit verjährt nicht. Solange aber nicht besser als bisher bewiesen wird, daß dieses Evangelium eine mit dreister Kunst vollzogene und in der Kirche zu hohem Ansehen gebrachte Übermalung und Verkleisterung des ältesten und treuesten Bildes von Jesus ist, wird es der Gemeinde bleiben, was es bisher war. Bis dahin besteht aber auch die Forderung zu recht: Sit ut est, aut non sit.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.) G. m. b. H., Naumburg a. S.

Geschichte des Sonntags

vornehmlich

in der alten Kirche.

Vortrag

von

D. Theodor Zahn,

o. Professor der Theologie zu Erlangen.

Hannover.

Verlag von Carl Meyer.

(Gustav Prior.)

1878.

Hofbuchdruckerei der Gebr. Jänecke in Hannover.

Vorrede.

Dieſer Vortrag, welcher am 31. Januar d. J. in einem Cyklus ſogenannter wiſſenſchaftlicher, aber für eine gemiſchte Zuhörerſchaft beſtimmter Vorträge in der Aula der Univerſität Kiel gehalten wurde, ſollte nicht neue Entdeckungen mittheilen. War es ſchon ein Wagnis, über einen ſo viel erörterten Gegenſtand aus freier Wahl öffentlich zu reden, ſo iſt vollends die Veröffentlichung des Geſprochenen in erweiterter Geſtalt nur durch das Bewußtſein der Pflicht zu rechtfertigen, gerade auch diejenigen Wahrheiten, welche von ſehr Wohlgeſinnten verkannt und verdunkelt zu werden pflegen, mit möglichſter Beſtimmtheit und unermüdlich auszuſprechen, damit nicht der Bund zwiſchen löblichem praktiſchem Eifer und verwerflichem theoretiſchem Irrthum als ein unauflöslicher erſcheine.

Von der maſſenhaften neueren Literatur über den Sonntag iſt mir nur ein Theil bekannt; namentlich bedauere ich, das Werk von Robert Cox, the Literature of the Sabbath Question 1865. 2 voll., auf mehreren Bibliotheken vergeblich geſucht zu haben. Daß es eine

einigermaßen genügende Geschichte des Sonntags bis heute nicht giebt, glaube ich trotzdem behaupten zu dürfen; und daß mein Vortrag diese Lücke der theologischen Literatur nicht ausfüllen soll, wird sich von selbst verstehen. Doch würde ich es mit großem Dank begrüßen, wenn Einer, der sich dieser Aufgabe unterziehen wollte, aus den in den Anmerkungen hinter dem Text niedergelegten Andeutungen einigen Nutzen ziehen könnte. Werthvoller jedoch wäre es, wenn so warme und von mir verehrte Freunde des Sonntags wie der Verfasser des „Beitrags zur Lösung der Frage der Sonntagsheiligung, Schleswig 1877", welcher den mündlichen Vortrag nur mit Kopfschütteln anhörte, durch das gelesene Wort zu einer anderen Bewegung des Kopfes und des Herzens sich veranlaßt sähen.

Kiel, den 10. März 1878.

Theodor Zahn.

Wo Christenthum und Kirche auf das äußere Leben der Völker einen bestimmenden Einfluß gewonnen und bis heute behauptet haben, da berührt sich die Arbeit des Theologen mit den Interessen der allgemeinen Bildung. Nicht immer ist diese Berührung eine freundliche; denn die Gedankenkreise und Anschauungen, welche den Inhalt der allgemeinen Bildung unserer Tage ausmachen, sind längst vom Leben und von der Lehre der Kirche unabhängig geworden; sie herrschen am unbedingtesten da, wo ein innerer Zusammenhang mit der Stiftung Christi nicht mehr besteht, und sie behaupten ihre Unabhängigkeit eifersüchtig trotz aller Versicherungen, daß das Beste unserer Cultur auf dem Christenthum beruhe. Kein Wunder daher, wenn die Erörterungen über religiöse und kirchliche Dinge zwischen den Bekennern des alten Christenglaubens und denjenigen, die das nicht sind, so oft in gereiztem Tone geführt werden; kein Wunder auch, wenn der christliche Theologe von vornherein für seine Auffassung der mit dem Christenthum zusammenhängenden Verhältnisse in weiteren Kreisen auf ein geneigtes Gehör nicht zu hoffen wagt. Aber es giebt auch Punkte, wo das Christenthum und die von ihm unabhängig gewordene Cultur sich freundlich berühren. Es giebt Einrichtungen und Ordnungen unter uns, deren christlicher Ursprung ebenso

zweifellos ist, als ihre segensreiche Wirkung bis heute allgemein anerkannt wird. Die Sonntagsfeier ist eine dieser Einrichtungen, und zwar eine der wichtigsten.

Das Heidenthum hat keinen Sonntag. Weder die Völker des klassischen Alterthums noch unsere heidnischen Vorfahren kannten einen in kurzen Zwischenräumen regelmäßig wiederkehrenden Feiertag, an welchem alles Volk, befreit von dem Zwang der täglichen Arbeit, das Recht und die Pflicht fühlte, sich mit höheren und schöneren Dingen zu beschäftigen. Wir haben einen solchen Tag, und so gewiß wir ein Gut daran haben, so gewiß verdanken wir dies dem Christenthum. Noch hat unser Volk seinen Sonntag; aber es ist Grund genug vorhanden, von einer Sonntags*frage* zu reden. Es fragt sich in der That, ob unser Volk seinen Sonntag behalten wird, vielleicht sagte ich richtiger, ob's ihn wiedergewinnen wird, nachdem es ihn zum großen Theil verloren hat. Viel hat dieser Tag unter uns von seiner ehemaligen Würde eingebüßt. Vielleicht fehlt nicht mehr viel daran, so paßt wenigstens auf unser städtisches Leben, was in den vierziger Jahren der Socialist Proudhon in Bezug auf Frankreich sagte: „Der Sonntag in den Städten ist kaum etwas anderes als ein Tag der Feier ohne Motiv und ohne Zweck, eine Gelegenheit zu paradiren für die Kinder und die Frauen, ein Tag des gesteigerten Verbrauchs für die Restaurateure und die Weinhändler, des entwürdigenden Nichtsthuns und des übermäßigen Genusses [1])." Trotzdem sage ich: wir haben noch einen Sonntag, und wenn ich es versuche, in kurzen Zügen die Geschichte desselben darzustellen, so meine ich nicht die Lebensgeschichte eines Verstorbenen zu erzählen. Er lebt wenigstens noch in den Herzen Vieler und im

Gewissen unseres Volkes. Das beweist unter Anderem der Eifer, womit in gegenwärtiger Zeit wieder für die Erneuerung der Sonntagssitte unter uns geredet, geschrieben und gehandelt wird. Es geschieht ja nicht nur von Seiten derer, welchen vor allem die religiöse Feier des Tages am Herzen liegt; auch die Socialdemokratie fordert für die Arbeiter besseren gesetzlichen Schutz der Sonntagsruhe. Wenn die regierenden und gesetzgebenden Gewalten sich gegenüber solchen Forderungen von der einen oder von der anderen Seite noch ein wenig spröde zeigen, so machen sie keine principiellen Gründe geltend. Nur die praktische Durchführbarkeit wird beanstandet. Es heißt z. B., die Interessen des öffentlichen Verkehrs gestatteten es nicht, dem zahlreichen Heer von Beamten, durch welche dieser Verkehr vermittelt wird, das erwünschte Maß von Sonntagsfreiheit zu gewähren. Aber auch in denjenigen Kreisen, welche noch kein Interesse an dieser für die gemeine Wohlfahrt wie für die Kirche wichtigen Frage zeigen, schlummert noch eine Hochschätzung des Sonntags, welche sofort erwachen würde, wenn er bei uns ebenso gesetzlich abgeschafft werden sollte, wie er unter den germanischen Völkern gesetzlich eingeführt worden ist. Es ist wahrlich mehr als ein Stück Poesie, was aus unserem Leben verschwände, wenn dieser Tag uns entrissen würde, wo des Dienstes immer gleich gestellte Uhr für die Meisten zum Stillstand verurtheilt ist. Sie ist uns zum Lebensbedürfnis geworden: diese regelmäßige Unterbrechung der berufsmäßigen Arbeit durch einen Tag der Feier und der Freiheit. Der Schüler, welcher am Sonntag wie an allen Tagen den Schulstaub schlucken müßte, und der Lehrer an hohen oder niederen Schulen, welcher gesetzlich verpflichtet würde, auch an

diesem Tage seines Amtes zu warten, sie würden das beide ansehen als ein Attentat auf ein unveräußerliches Menschenrecht. Ja, als ein in der Natur des Menschen begründetes Recht erscheint uns heute, was wenigstens ebensosehr ein Ergebnis geschichtlicher Entwickelung ist. Wie es zu Stande gekommen ist, wollte ich zu zeigen versuchen. Die kurz zugemessene Zeit gebietet die Beschränkung, daß ich nur den Ursprung und die erste Entwickelung der Sonntagsfeier darstelle und sodann in flüchtigem Ueberblick zeige, was bis zur Gegenwart aus dem Sonntag geworden ist.

Man hat im Mittelalter, wahrscheinlich im achten Jahrhundert, einen Brief verfertigt, welchen Christus im Himmel geschrieben und in Jerusalem, nach Anderen in Rom, zur Erde habe fallen lassen, worin der Herr sein Volk auf Erden unter Androhung der härtesten Strafen in Zeit und Ewigkeit auffordert, den Sonntag durch Enthaltung von aller Arbeit und fleißigen Besuch des Gottesdienstes zu heiligen und dieses sein schon früher gegebenes Gebot endlich pünktlicher als bisher zu erfüllen.[2]) Da haben Sie das äußerste Gegentheil der ursprünglichen Idee des Sonntags. Der Sonntag ist keine Stiftung und kein Gebot Christi; und wie innig er mit der Geschichte des Christenthums verflochten ist, er ist nicht ganz so alt wie dieses. Doch muß man, um seinen Ursprung zu verstehen, auf den Anfang und die erste Entwickelung des Christenthums zurückgreifen.

Jesus ist nicht bloß durch seine Geburt ein Glied des jüdischen Volkes und ein Unterthan des mosaischen Gesetzes gewesen; er ist auch auf beides willig eingegangen, ohne jedoch jemals das Bewußtsein zu verleugnen, daß

sein Beruf über das eigene Volk hinausgreife. Aber es hat sich auch in hervorragendem Maße an ihm gezeigt, was annähernd überall da stattfindet, wo eine schöpferische Persönlichkeit in die Geschichte eintritt: Sie erfüllt ihre Aufgabe nicht ohne mannigfachen Zusammenstoß mit dem, was vorher herrschte. Jesus ist ausdrücklich der Vorstellung als einem Irrthum entgegengetreten, als ob er die in seinem Volke von Gott und Rechts wegen bestehende gesetzliche Ordnung umzustürzen gekommen sei. Im Gegentheil wollte er die durch das mosaische Gesetz dargebotenen Formen des jüdischen Lebens mit ihrem wahren Inhalt erfüllen und dadurch beleben. Nach diesem Wort hat Jesus gehandelt wie in allen übrigen Beziehungen des Lebens, so auch in Bezug auf die heiligen Zeiten Israels und besonders auch in Bezug auf den Sabbath. „Nach seiner Gewohnheit" — so lesen wir[3]) — besuchte er die Synagoge am Sabbath. Die Synagogengottesdienste an diesem Tage und die Sitte, den auswärtigen Rabbi, welcher die Synagoge betrat, zu einer Ansprache aufzufordern, boten ihm Gelegenheit, im Anschluß an die Vorlesung des alten Testaments seine neue Lehre zu verkündigen. Die peinliche Aengstlichkeit war und blieb ihm allerdings fremd, womit die gesetzeseifrige Mehrheit des Volkes damals nach Anweisung seiner Lehrer das Sabbathgesetz auffaßte und befolgte; und bekanntlich hat sich der Kampf Jesu mit der pharisäischen Partei und sodann mit der Obrigkeit seines Volkes hauptsächlich daran entsponnen, daß Jesus und seine Jünger am Sabbath zu thun sich erlaubten, was nach der strengeren Sitte als Sabbathschändung galt oder doch von Böswilligen dafür ausgegeben werden konnte. Wenn seine Jünger am Sabbath

mit ihm durch ein Kornfeld gingen und hungrig von der Wanderung einige Aehren ausrissen, um die Körner zu essen, so tadelten das die Gesetzeswächter als Erntearbeit und Speisebereitung. Wenn Jesus mehr als einmal und gewiß nicht ohne Absicht gerade am Sabbath Kranke heilte und sie dann etwa aufforderte, ihre neugewonnenen Kräfte sofort zu gebrauchen, indem sie ihr Schmerzenslager auf dem Rücken davontrügen, so hieß es: „Der Mensch ist nicht von Gott, denn er hält den Sabbath nicht." Aber Jesus hat niemals zugegeben, daß er in diesem oder einem anderen Punkte das Gesetz gebrochen habe. Er beweist seinen Gegnern aus dem Gesetze selbst, welches auch ihm heilig war, daß der Gesetzgeber höhere Zwecke kenne, als die cerimoniale Heiligung des Sabbaths, ja daß Priester und Laien durch das Gesetz selbst angewiesen seien, den Buchstaben des Sabbathsgebots durch mancherlei Thun zu brechen. Er zeigt aus der heiligen Geschichte, daß auch die gefeierten Helden des alten Testaments in der Noth des Augenblicks die cerimonialen Ordnungen durchbrochen haben, ohne darum von den Darstellern der heiligen Geschichte oder vom Volksgewissen der späteren Zeiten Tadel zu erfahren. Auf den Wortlaut des Sabbathgebotes geht er zurück, welches die Sabbathruhe des israelitischen Volkes als eine Nachahmung der Ruhe Gottes vom Sechstagewerk der Schöpfung hinstellt. Daraus ergiebt sich ihm, daß nach dem ursprünglichen Sinn des Gesetzes die Feier dieses Tages nicht in der Unthätigkeit, sondern nur in einer anderen, höheren Art der Thätigkeit bestehe; denn jener Sabbath Gottes, welchen der Israelit am siebten Wochentage nachbilden sollte, währt noch immer und ist von dem welterhaltenden Wirken Gottes erfüllt.[4]) So

beweisen sich Jesus und seine Jünger als fromme Israeliten, wenn sie am Sabbath zwar unterlassen, was mit Recht Alltagsarbeit heißen kann, aber andererseits den Sabbath durch Thun des Guten heiligen. Es ist nicht einmal ein formeller Widerspruch gegen das Gesetz, es ist nur die Wiederentdeckung seiner ursprünglichen Meinung und die schlichte Aussage des selbstverständlich Richtigen, wenn Jesus spricht: „Der Sabbath ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des Sabbaths willen." Was eine Wohlthat für den Menschen und ein Zeugnis der Freiheit vom Sclavendienst einer ununterbrochenen Arbeit sein sollte [5]), war in den Händen einer verknöcherten Gesetzlichkeit zu einer drückenden Fessel geworden. Was ein dem Menschen und seinen höchsten Zwecken dienendes Mittel sein sollte, war zum Selbstzweck und damit zu einem harten Herrn geworden, der gelegentlich nicht einmal das Leben seiner Knechte verschonte. Indem Jesus das richtige Verhältnis zwischen der gesetzlichen Heiligkeit des Sabbaths und dem Leben des Menschen herstellte, hob er das Sabbathgebot nicht auf, sondern lehrte sein Volk, dasselbe recht erfüllen. Nur ein einziges seiner Worte eröffnete eine Aussicht in eine weitere Entwicklung. Unmittelbar nachdem er jene einfache und unwidersprechliche Wahrheit ausgesprochen hatte, folgerte er daraus die andere: „So ist also des Menschen Sohn ein Herr auch des Sabbaths." Man möchte denken: wenn der Sabbath dem Menschen zu dienen und nicht ihn zu tyrannisiren bestimmt ist, so ist eben der Mensch, also jeder Mensch, ein Herr über diesen Tag; so hat jeder Mensch darüber zu verfügen, ob und wie und wann er ihn feiern will. Aber Jesus sagt dies nur von sich, dem Menschensohne,

dem wahren Menschen, in welchem die Idee des Menschen als eines Herrn über alles Geschaffene und Vergängliche und so auch über die Zeit und ihre Ordnung zur Erfüllung kommt. Er hat die Macht, die geheiligtesten Ordnungen umzustoßen, wenn und wo sie nicht mehr geeignet sind, ihren Zweck zu erfüllen; aber er hat Zeit seines Lebens keinen andern Gebrauch von diesem Recht gemacht, als daß er das Sabbathgebot nach dem Geist und wahren Sinn seines Buchstabens erfüllte; und er hat es im Kampf gegen seine Gegner durchgesetzt, daß sie ihre anfängliche Anklage fallen ließen. Nicht als ein Sabbathschänder, sondern als ein Gotteslästerer, der sich für Gottes Sohn ausgegeben, ist er gekreuzigt worden.

Damit war der ersten Gemeinde Jesu der Weg gewiesen. Die älteste Kirche, die zwölf Apostel und die um sie sich sammelnde Gemeinde zu Jerusalem, war bekanntlich eine jüdische; aber es wird gewöhnlich nicht lebhaft genug vorgestellt, was alles damit gesagt ist. Die Verehrung für die Apostel als die grundlegenden und für alle Zeit maßgebenden Lehrer der Christenheit hat vielfach auch darin sich geäußert, daß man Alles, was als nothwendige Consequenz des christlichen Gedankens und als die angemessene Form des christlichen Lebens im Lauf der Zeiten sich herausgebildet hat, stillschweigend auch bei jenen voraussetzte. Weil nach einem Ausspruch des Apostels Paulus Christus des Gesetzes Ende ist, so schien es selbstverständlich, daß auch die Apostel vor ihm sammt der von ihnen geleiteten Gemeinde die gesetzlichen Ordnungen des israelitischen Volkslebens ebenso praktisch wie theoretisch hinter sich gehabt haben. Aber das Gegentheil erhellt aus dem neuen Testament. Die jüdischen Christen in Jerusalem

und Palästina haben wenigstens bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Römer durchweg das jüdische Cerimonialgesetz gehalten. Sie wollten Juden sein trotz ihres christlichen Bekenntnisses und legten Werth darauf dafür zu gelten. Sie feierten die jüdischen Feste mit; sie besuchten den Tempel zu den üblichen Betstunden; sie ließen Opfer für sich bringen; es kann kein Zweifel darüber bestehen, obwohl gerade dies nicht ausdrücklich bezeugt ist, sie beobachteten den Sabbath auf's gewissenhafteste[6]). Im anderen Falle wären sie gesteinigt worden. Statt dessen erfahren wir aus der Apostelgeschichte, daß sie zeitweise in hoher Achtung bei ihren ungläubig gebliebenen Volksgenossen standen. Im folgenden Jahrhundert wurde erzählt, daß Jakobus, der Bruder Jesu, welcher bis kurz vor Jerusalems Zerstörung an der Spitze der Gemeinde zu Jerusalem gestanden, wegen seiner gesetzlichen Strenge und seines eifrigen Tempeldienstes bei den Juden den Ehrentitel des Gerechten geführt habe. Daß in diesen Kreisen neben dem jüdischen Sabbath ein besonderer Tag für den christlichen Gottesdienst ausersehen worden, und daß hier die Sonntagsfeier entstanden sei, wäre eine Vermuthung, welche keinen scheinbaren Grund für sich und alle Wahrscheinlichkeit gegen sich hätte. Es mag ja sein, daß die Augenzeugen der Kreuzigung Jesu und der Erscheinungen des Auferstandenen, keinen Freitag vorübergehen ließen, ohne seines Todes, und keinen Sonntag, ohne seiner Auferstehung lebhafter als an anderen Tagen der Woche zu gedenken[7]). Aber das Einzige, was wir von den gottesdienstlichen Zusammenkünften der ersten Christen zu Jerusalem erfahren, ist dies, daß sie sich täglich im Tempel zusammenfanden und in den Häusern das heilige Mahl

feierten. So war es in den Wochen und Monaten der ersten Erregung. Nachdem diese einem ruhigeren Verlauf des Lebens gewichen war, wird der von den Vätern ererbte Sabbath sammt den übrigen heiligen Tagen Israels dem Bedürfnis der Feier bei der jüdischen Christenheit genügt haben. Der Sabbath zumal war ein starkes Band der Gemeinschaft, welches sie mit dem Leben des gesammten Volks verknüpfte; und indem sie den Sabbath heilig hielt, folgte sie nicht nur dem Beispiel, sondern auch der Anweisung Jesu. Denn nicht nur für sich selber hatte er die Rolle eines Empörers gegen die gesetzliche Ordnung des israelitischen Lebens abgelehnt; auch seinen Jüngern hatte er es zur Pflicht gemacht, die kleinste wie die größte Satzung des alten Testaments zu ehren, bis ihr Zweck erfüllt sei, und nicht Menschenwillkür, sondern Gottes Weltregierung sie außer Kraft gesetzt habe[8]). Einen bedeutsamen Wink und eine praktische Regel hatte Jesus außerdem noch gegeben, als einst Petrus von den Einsammlern der Tempelsteuer gefragt wurde, ob sein Meister diese Steuer nicht zu entrichten pflege. Das rasche Ja des Jüngers zeigte allerdings, daß ihm die volle Erkenntnis von der Freiheit noch fehlte, womit Jesus alle religionsgesetzlichen Forderungen erfüllte. Daher bringt Jesus dem Petrus vor allem das zum Bewußtsein, daß er selbst als der Sohn des himmlischen Königs frei sei von der Pflicht der Steuerzahlung für den Tempel in Jerusalem, und daß auch seine Jünger, die er zu Söhnen desselben Königs erhoben, an dieser seiner Freiheit theilnehmen. Jesus und die Seinigen gehören allerdings einer neuen Ordnung der Dinge an; sie bilden eine Gemeinde, welche ihrem Wesen nach über das Volk Israel und sein geoffenbartes Gesetz

und seinen an Ort und Zeit gebundenen Cultus erhaben ist. Aber um jene Steuereintreiber und alle gesetzeseifrigen Juden nicht zu ärgern, soll Petrus für sich und seinen Meister die Tempelsteuer zahlen. So lange der Tempel noch steht, und das Volk, dessen Heiligthum er ist, auf sein Gericht noch wartet, so lange gilt auch nach dem Willen Jesu für die jüdische Christenheit gegenüber dem jüdischen Volk und seinem Cultus die Pflicht, den Gebrauch der Freiheit durch die Rücksicht der Liebe zu beschränken[9]).

Aber Jesu Lehre und Beispiel waren nicht mehr ohne weiteres anwendbar, als der Christenglaube die Grenzen Palästinas überschritt und nun in den Städten Asiens und Europas christliche Gemeinden sich bildeten, welche vorwiegend aus geborenen Heiden bestanden. Es entstand die Frage, wie diese Genossenschaften zu einer ihrem Glauben entsprechenden Lebenssitte kommen, und welche Stellung zu den jüdischen Christengemeinden sie einnehmen sollten. Jesus hatte wohl von dem Hause seiner Gemeinde gesprochen, welches er bauen werde, aber eine Hausordnung für dasselbe hatte er nicht entworfen. Er hatte oft genug in Aussicht gestellt, daß sein Evangelium nach seinem Abschied von den Juden zu den Heiden sich wenden und die Welt erobern werde; aber über das Verhältnis, welches die aus den Heidenvölkern zu gewinnenden Elemente zu dem aus dem Judenthum herübergenommenen Grundstock im praktischen Leben einnehmen sollten, hatte er keine Anweisung hinterlassen. Daher stellte jene Frage, die bald eine brennende werden sollte, der Kirche eine schwere Aufgabe. Der große Heidenmissionar Paulus ging bei der Beantwortung derselben von der Erkenntnis aus, daß das mosaische Gesetz dem Volke Israel und nur diesem gegeben,

und keineswegs bestimmt sei, die Lebensform für die Kirche aus allen Völkern zu werden. Bei aller Ehrerbietung vor der alttestamentlichen Offenbarung und bei der festen Ueberzeugung, daß der Beruf und die Bedeutung Israels noch nicht erloschen sei, war ihm doch von Anfang an gewiß, daß dieses Volk die übrigen nicht sich einverleiben solle. Vielmehr sollte die christliche Kirche den Heiden wie den Juden Raum gewähren, ohne daß die Ersteren durch Annahme des mosaischen Gesetzes oder eines Theils desselben ganze oder halbe Juden würden. Der Glaube an Christus als den Sohn des einen Gottes, welchen die Heiden nicht kennen, und als den Heiland aller Menschen macht zum vollberechtigten Gliede der Gemeinde, welche Christum als ihren Herrn anruft; und die Pflichten der Gemeindeglieder gegen ihren Herrn, gegen die Brüder und gegen alle Menschen sind nicht aus dem Gesetz Mosis oder den zehn Geboten herzuleiten, sondern sie ergeben sich unmittelbar aus dem Glauben der Christen und aus der Natur der Dinge. Und noch einen Schritt weiter ging der kühne Mann und die anderen jüdischen Christen, welche seine Mitarbeiter wurden. Während sie auf der einen Seite überall zuerst an die in der Heidenwelt zerstreuten Juden sich wandten, durch Predigt in den Synagogen an den Sabbathen sie zu gewinnen suchten und nach Möglichkeit es vermieden, den Juden anstößig zu werden, stand ihnen doch ihr Beruf höher als diese Rücksicht. Wollten sie Heiden bekehren und mit den neubekehrten Heiden brüderliche Gemeinschaft pflegen, ohne sie zum Judenthum zu zwingen, so mußten sie selbst in manchem Betracht aufhören Juden zu sein. Sie mußten jeder Zeit unbedenklich heidnische Häuser betreten, mit Heiden an

einem Tische sitzen, von demselben Brod mit ihnen essen und aus einem Becher mit ihnen trinken. Die mosaischen Speiseverbote und manches andere Stück des Gesetzes mußten sie fahren lassen, wenn nicht ihre Worte von der Gesetzesfreiheit des Christenthums durch ihr eigenes Beispiel um ihre Wirkung gebracht werden sollten. So wurde Paulus den Griechen ein Grieche, und soweit sein Einfluß reichte, folgten die jüdischen Christen in den überwiegend heidenchristlichen Gemeinden seinem Beispiel. Aber diese Grundsätze fanden nicht allgemeine Billigung bei den jüdischen Christen. Eine starke Partei forderte eben das, was Paulus für unzulässig erklärte, und betrachtete als Frevel, was er um seines Berufs willen als seine Pflicht ansah. Es entbrannte der Streit, in welchem Paulus die Hälfte seiner Lebenskraft verzehrt hat. Mit der einen Hand am Bau der Heidenkirche arbeitend, hatte er mit der andern Hand unablässig den Schild hochzuhalten gegen die oft wiederholten Angriffe der pharisäischen Christen auf die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen. Auf einer Versammlung zu Jerusalem war es ihm gelungen, von den dortigen Aposteln und Gemeindehäuptern eine förmliche und feierliche Anerkennung seiner Grundsätze in Bezug auf Mission und Kirchenbildung zu erlangen. Es ward beschlossen: das Joch des Gesetzes solle den heidnischen Christen nicht auferlegt werden; nur vier Stücke wurden ihnen anbefohlen, von welchen nicht von vornherein anzunehmen war, daß sie von den im Heidenthum Aufgewachsenen sofort mit sicherem Tact würden behandelt werden. Es ist entscheidend für die Erkenntnis vom Ursprung des Sonntags und der christlichen Gottesdienstordnung überhaupt, daß unter diesen vier unerläßlichen Stücken ebensowenig die

Heilighaltung des Sabbaths als die Stiftung eines anderen heiligen Tages sich findet. So war es also nicht Paulus allein, sondern die Gesammtheit der Apostel, welche die Ordnung des gottesdienstlichen Lebens in der Heidenkirche der frei sich gestaltenden Sitte überlassen wissen wollten. Aber die pharisäisch gesinnte Partei ruhte nicht. Ihre Sendlinge folgten den Heidenmissionaren auf dem Fuß. Während Paulus in Macedonien und Griechenland missionirte, wußten sie sich in die jungen heidenchristlichen Gemeinden der Provinz Galatien einzuschleichen und ihnen vorzuspiegeln, daß sie bisher nur ein gefälschtes Evangelium gehört und an der Heiligkeit und Seligkeit der wahren Gemeinde Gottes keinen Theil hätten, bis sie durch Annahme der Beschneidung sich und ihr ganzes Leben den Ordnungen des mosaischen Gesetzes unterworfen hätten. Sie machten Eindruck, wenn sie auch nicht sofort Alles erreichten. Schon fingen die Heidenchristen jener Gegend an, die jüdischen Festzeiten und heiligen Tage zu beobachten und sich ein Gewissen daraus zu machen, als Paulus seinen Brief an die Gemeinden Galatiens schrieb. Er sah sein Werk dort als vernichtet an, wenn es den Gegnern gelang, diese Christen zur Unterordnung unter das mosaische Gesetz zu bewegen. Die bereits zu Tage getretenen Anfänge, wie die Feier gewisser Tage und Zeiten, erschienen ihm als Anfänge eines Rückfalls dieser heidnisch geborenen Christen in ihr früheres Heidenthum [10]). Paulus wußte sehr wohl, daß dies an sich nichts Anderes als ein Stück Judenthum war, welches in die gesetzesfreie Heidenkirche eindringen wollte. Aber es war diejenige Seite des Judenthums, wo es sich mit dem Heidenthum berührt vermöge der Gebundenheit des religiösen Lebens an Dinge

und Kräfte der materiellen Welt. Allerdings betraf diese Gebundenheit nach der alttestamentlichen Offenbarung nur die Bethätigung der Religion im Ganzen der Volksgemeinde, also nur das öffentliche gottesdienstliche Leben, während sie im Heidenthum als eine Gebundenheit der religiösen Idee und Empfindung selbst sich darstellte und zur Vergötterung der Naturkräfte geführt hatte. Aber thatsächlich war dieser Unterschied sehr verwischt; denn das damalige Judenthum verwechselte beharrlich die gesetzlich geordnete und volksthümlich bestimmte Form der Religionsäußerung mit der Religion selber. Unter dieser Voraussetzung erfolgte der Angriff der pharisäischen Christen; und in diesem Sinne begann man in Galatien sich ihnen zu fügen. Darum war Paulus im Recht, wenn er erklärte, jede Feier gewisser regelmäßig wiederkehrender Tage und Zeiten, welche von der Meinung ausgeht, daß diese Tage und Zeiten vermöge einer gemeingültigen Ordnung heilig seien, jede Gebundenheit der Gewissen an eine vom Wechsel des Mondes und vom Stand der Sonne abhängige Ordnung der Zeiten sei eine Abhängigkeit von der Creatur, welche sich nicht vertrage mit der Erkenntnis des lebendigen Gottes und mit dem Glauben, welcher den Christen zu einem mündigen Sohne Gottes und zu einem Erben und Herrn über alles Geschaffene macht. Das waren nicht rasch hingeworfene, im Streit der Meinungen entstandene und nur für die Dauer des Streits gültige Sätze, sondern nothwendige Folgerungen aus dem Wesen des Evangeliums, wie Paulus es verstanden und gepredigt hat. Wesentlich die gleichen Wahrheiten hatte derselbe nach etlichen Jahren wieder zu bezeugen, als in der Gemeinde zu Kolossä judenchristliche Lehrer von etwas feinerer und

vorsichtigerer Art auftraten. Diese forderten von den Heidenchristen nicht geradezu die Annahme des mosaischen Gesetzes, sondern empfahlen ihnen allerlei Mittel zur Heiligung des Lebens, welche theils dem mosaischen Gesetz entlehnt, theils in willkürlicher Fortbildung daran angeschlossen waren. Und nicht in schroffem Widerspruch gegen das Evangelium, welchem die Christen von Kolossä und Umgegend ihre Bekehrung verdankten, sondern als eine Vervollständigung und Vertiefung desselben führten sie ihre Lehre ein und begründeten sie durch naturphilosophische Theorieen. Aber nur um so bestimmter verurtheilte Paulus die Rathschläge dieser Leute als Menschengebot und Menschenlehre. Er ruft der Gemeinde zu: „Laßt Niemand euch ein Gewissen machen über Speise oder über Trank oder über bestimmten Feiertagen oder Neumonden oder Sabbathen."

Diese grundsätzliche Stellung des Paulus scheint bei oberflächlicher Betrachtung zwei Thatsachen unerklärlich zu machen. Man könnte erstlich fragen: Wie konnte Paulus bei diesen seinen Grundsätzen die älteren Apostel und die jüdischen Christen überhaupt noch als Christen betrachten, da sie den Sabbath hielten und auch sonst in den Formen des mosaischen Gesetzes lebten? Sodann erscheint es fraglich, wie da, wo diese Grundsätze des Paulus herrschten, eine feste Ordnung des gemeindlichen und gottesdienstlichen Lebens entstehen und zumal die allgemeine Feier eines der sieben Tage der Woche aufkommen konnte. Beide Thatsachen sind unleugbar. Was die erstere anlangt, so beweist das eigene Verhalten des Paulus, wie wenig seine Grundsätze die Anerkennung des in jüdischen Lebensformen sich bewegenden Christenthums ausschlossen. Wie er den Griechen

ein Grieche wurde, so wurde er auch wieder den Juden ein Jude. Er war eben nicht der Fanatiker einer liberal lautenden Formel, sondern der geistvolle Anwalt jener evangelischen Freiheit, welche durch Christus an's Licht gebracht ist und zugleich mit dem Glauben an das Evangelium von Juden wie Heiden angeeignet wird. Diese Freiheit verliert man so wenig durch einen äußeren Wandel in gesetzlichen Formen, als man sie durch Misachtung derselben gewinnt. Da Paulus von Christus wußte und bezeugte, daß derselbe dem Gesetz unterthan und ein Diener der Beschneidung gewesen sei, so konnte er auch nicht meinen, daß die im Glauben an Christus begründete Freiheit vom mosaischen und jedem ähnlichen Gesetz mit jeder Beobachtung des Gesetzes unverträglich sei. So konnte er auch selber jüdischer Sitte folgen, wenn er in jüdischen Kreisen verkehrte. Er wählte für seine Besuche Jerusalems gerne die Zeiten jüdischer Feste; er übernahm Gelübde nach jüdischer Art; er besuchte den Tempel und ließ für sich opfern. Er that unter Umständen aus freien Stücken eben das, was er in anderen Fällen als eine Verleugnung seines Evangeliums unerbittlich von sich wies. Solche Freiheit, das Gesetz seiner Väter bald zu beobachten, bald zu ignoriren, wurzelte bei ihm in der Erkenntnis, daß keine cerimoniale Ordnung ein Bestandtheil der Religion, eine Bedingung der Seligkeit sei, daß aber auch keine überhaupt angemessene Ordnung des Gottesdienstes und des Gemeinlebens ein Hindernis der Seligkeit sei, wenn sie nur nicht in dem Wahne beobachtet werde, daß ihre Beobachtung einen selbständigen Werth vor Gott habe. In dieser Erkenntnis konnte Paulus die römischen Christen aus Anlaß einer ganz anderen Streitfrage daran erinnern,

daß es in der Christenheit Solche gebe, die einen Tag vor dem anderen auszeichnen, aber auch Solche, welche alle Tage hochhalten, also gar keinen bestimmten Tag vor anderen Tagen heiligen. Das Eine gilt ihm als eine ebenso erlaubte Form christlichen Lebens wie das Andere, und nur darauf kommt es ihm an, daß ein Jeder in der Ueberzeugung handele, das für ihn Richtige zu thun, und daß die Gründe, welche den Einen bewegen, den Sabbath oder sonst einen Tag zu feiern, nicht der Art seien, daß auch jeder Andere sich denselben unterwerfen müßte, um ein Christ zu bleiben[11]). Bei dieser wahrhaft freisinnigen Stellung des großen Heidenapostels ist beides begreiflich, daß er ohne Rüge die jüdischen Christen den Sabbath feiern ließ, zumal wo sie als Gemeinden beisammensaßen und unter ihrem Volk wohnten, und daß unter seinen Augen in den heidenchristlichen Gemeinden eine vom mosaischen Gesetz unabhängige Sitte des gottesdienstlichen Lebens sich bildete.

Gerade in denjenigen kirchlichen Kreisen, welche unter dem beherrschenden Einfluß des Paulus standen, zeigen sich die ersten leisen, aber doch unzweideutigen Spuren der Sonntagsfeier. Als es sich darum handelte, in den Gemeinden Kleinasiens, Macedoniens und Griechenlands eine Collecte für die verarmte Gemeinde zu Jerusalem aufzubringen, gab Paulus der Gemeinde zu Korinth die Anweisung, welche schon vorher bei den galatischen Gemeinden sich bewährt hatte, es solle ein Jeder am ersten Wochentage je nach Vermögen einen Beitrag zurücklegen, damit nicht später, wenn der Apostel komme, um die Beisteuer abzuholen, die Zahlung einer schicklichen Summe unbequem empfunden werde[12]). Warum wird den korinthischen und

schon vorher den galatischen Gemeinden gerade dieser Tag, der Tag nach dem jüdischen Sabbath, hierzu vorgeschlagen? Die Antwort liegt in der allgemeinen kirchlichen Sitte der nachfolgenden Jahrhunderte, an diesem Tag als dem Tage des Gemeindegottesdienstes seine milden Gaben für die Armen auf den Tisch der Gemeinde zu legen. Als Paulus bald darnach auf seiner letzten Reise nach Jerusalem etliche Tage in Troas sich aufhielt, versammelte sich die dortige Gemeinde am Abend des ersten Wochentages zur Feier des Abendmahls, und bis in die Nacht hinein predigte Paulus [13]). Als nach dem Tode des Paulus der Apostel Johannes nach Kleinasien übersiedelte und von Ephesus aus die durch Paulus gegründete Kirche jenes Landes in seine Obhut nahm, fand er dort die Sitte der Feier des ersten Wochentages bereits vor; und er hat sie gebilligt. In seinem Buch der Offenbarung begegnet uns der christliche Sonntag zum ersten Mal unter dem Namen, den er fortan in der alten Kirche geführt hat, als „der Tag des Herrn“ [14]). Rasch muß sich die Sitte der Feier dieses Tages über die ganze heidenchristliche Kirche verbreitet haben; denn die Kirchenschriftsteller vom Anfang des zweiten Jahrhunderts an sprechen davon stets als von einer allgemein christlichen Sitte; und auch den Heiden wurde sie bald als eine unveräußerliche Eigenthümlichkeit der christlichen Genossenschaft bekannt. Als Plinius, der Freund des Kaisers Trajan, um das Jahr 112 zahlreiche Christen der Provinz Bithynien, deren Präsident er war, zu verhören hatte, darunter auch Solche, welche bis vor Kurzem Christen gewesen waren, jetzt aber ihr Christenthum ableugneten, gaben diese Letzteren als das Wesentliche ihres angeblichen Staatsverbrechens das an, daß sie die Gewohnheit

gehabt hätten, an einem festgesetzten Tage vor Tagesanbruch sich zu versammeln, Christo als ihrem Gott ein Loblied mit einander zu singen und sich durch eidliches Gelübde zu einem tugendhaften Leben zu verpflichten, sodann am Abend wieder zusammen zu kommen und ein einfaches und unschuldiges Mahl zu halten. Als um 150 Justin der Märtyrer dem Kaiser Antonius Pius in einer ausführlichen Bittschrift die Unschuld der Christen darzuthun suchte und zu dem Ende unter anderem auch die wesentlichen Gebräuche der Kirche schilderte, schloß er an die Beschreibung der Taufe und des Abendmahls die der Sonntagsfeier an. „An dem sogenannten Tag der Sonne," sagt Justin, „findet eine allgemeine Versammlung aller in den Städten und auf dem Lande wohnenden (Christen) statt, und es werden die Denkwürdigkeiten der Apostel oder die Schriften der Propheten vorgelesen, soweit die Zeit es gestattet. Hat dann der Vorleser aufgehört, so hält der Vorsteher (der Gemeinde) eine Ansprache, worin er zur Nachahmung dieser edlen (Wahrheiten und Vorbilder) ermahnt und anfeuert. Darauf erheben wir uns allesammt und verrichten unser Gebet. Und nach Beendigung des Gebetes wird Brod und Wein und Wasser gebracht; und der Vorsteher sendet sowohl Bitten als Danksagungen empor, so gut er's vermag, und die Gemeinde spricht bestätigend ihr Amen; und es findet die Austheilung der gesegneten (Elemente) an die Einzelnen statt, und den Abwesenden wird's durch die Diakonen geschickt. Die Wohlhabenden aber und dazu Geeigneten geben, ein Jeder nach seinem Ermessen, was er will, und das also Gesammelte wird beim Vorsteher niedergelegt, und der versorgt davon Waisen und Witwen und die,

welche um Krankheit oder anderer Ursache willen Noth leiden, und die Gefangenen und die Reisenden aus der Fremde: mit einem Wort, er wird ein Fürsorger aller Bedürftigen."

So feierten die Christen vor 1700 Jahren den Sonntag. Unter sich nannten sie ihn nicht Sonntag, sondern regelmäßig, wie schon bemerkt, den Herrentag, d. h. den Tag Christi, oder noch einfacher, wie z. B. die syrischen Christen, den ersten Tag in der Woche, oder auch den achten Tag, weil er auf den Sabbath, den siebenten Tag der jüdischen Woche, folgte [15]). Aber im Verkehr mit den Heiden nannte man ihn, um mit ihnen in ihrer Sprache zu reden, zuweilen den Tag der Sonne [16]). Die siebentägige Woche, welche die alten Griechen und Römer sowenig als die älteren Egypter gekannt haben, war damals schon weit verbreitet im ganzen Umfang des römischen Kaiserreichs und zwar mit den Namen der sieben Wochentage, welche noch heute zum Theil in sonderbarer Uebertragung bei den Völkern Europa's üblich sind. Es sind die Namen der sieben Planeten, welche die Alten zählten, nämlich außer Sonne und Mond noch die Sterne Mars, Mercur, Jupiter, Venus und Saturn. Diese Namen der Wochentage, wenn nicht die siebentägige Woche selber, stammen aller Wahrscheinlichkeit nach aus Babylon, von wo sie sich nach Indien und China, wie zu den Bevölkerungen des römischen Reichs verbreiteten. Die sogenannten Chaldäer und Mathematiker, d. h. die Astrologen und Horoskopsteller, welche trotz vielfacher Austreibung in den Abendländern sich eingenistet hatten, hatten hauptsächlich dazu beigetragen, die Namen der sieben Wochentage allgemein bekannt und Vielen bedeutsam zu machen. Wie

nun der Tag, welchen die Astrologen den Tag des Saturn nannten, mit dem jüdischen Sabbath zusammentraf, so der darauf folgende Feiertag der Christen mit dem Tag der Sonne. So konnte es kommen, daß die unwissende Menge im zweiten Jahrhundert die Christen manchmal wegen ihrer Feier dieses Tages für Anbeter der Sonne hielt. In Wirklichkeit war die Sonntagsfeier der Christen noch viel unabhängiger von heidnischem Aberglauben als vom jüdischen Gesetz. Daß der christliche Sonntag wie so manche andere Schöpfung christlicher Sitte in einer gewissen Anlehnung an die jüdische Sitte entstanden ist, und daß seine Feier einige Berührungspunkte mit der jüdischen Sabbathfeier hatte, ist nicht zu leugnen. Nicht die Woche der heidnischen Astrologen, als deren Anfang gewöhnlich der Saturnstag, der jüdische Sabbath und unser Sonnabend, betrachtet wurde [17]), sondern die jüdische Woche, welche mit dem Sonntag beginnt und mit dem Sonnabend schließt, hat der Kirche den Rahmen für ihr gottesdienstliches Leben hergegeben. Nach jüdischer Weise bezeichnete man die Tage der Woche vom Sonntag an mit bloßen Zahlen ohne Namen als den zweiten, dritten, vierten, fünften Tag. Nur den Freitag nannte man gewöhnlich, auch hierin jüdischer Sitte folgend, Rüsttag (Paraskeue) und den Sonnabend Sabbath. Wie der Jude am Sabbath in der Synagoge Gebet, Schriftvorlesung und geistliche Ansprache fand, so der Christ am Sonntag in seiner Gemeindeversammlung. Aber diese Aehnlichkeiten wurden viel weniger empfunden, als die Verschiedenheiten. Es wird der Sonntag der Christen gelegentlich einmal mit dem Sabbath der Juden verglichen, aber nur um zu zeigen, wie es schon im alten Testamente nicht an Spuren

davon fehle, daß Gott den Sonntag mehr als den Sabbath geehrt habe.[18]) Es wird die Sonntagsfeier auch der Sabbathfeier gegenübergestellt, um vor aller Versuchung zu jüdischem Wesen zu warnen und einen Lebenswandel zu fordern, welcher in seinem ganzen Umfange den Charakter des christlichen Sonntags und des neuen durch Christus begründeten Lebens an sich trage[19]). Den Sonntag für die Fortsetzung des jüdischen Sabbaths zu halten oder gar ihn Sabbath zu nennen, ist keinem Christen der ersten fünf Jahrhunderte in den Sinn gekommen. Einen Schutz dagegen bildete schon die Beibehaltung des Sabbathnamens für den Sonnabend neben dem neuen Namen für den neuen Feiertag der Christen. Die ältesten Jahresfeste der Christen, Ostern und Pfingsten, hatten die Namen derjenigen jüdischen Feste behalten, an welchen durch die Thatsachen der neutestamentlichen Geschichte der Grund zu den neuen Festen der Christen gelegt war; sie hießen bei den Christen Passa (Ostern) und Pentekoste (Pfingsten), wie jene bei den Juden. Der Sonntag dagegen war als eine neue Schöpfung der christlichen Sitte schon dadurch charakterisirt, daß er nach dem Herrn genannt wurde, welchen die Juden an ihren Sabbathen sammt seinem Anhang zu verfluchen pflegten.

Fragt man nun die Christen der ersten Jahrhunderte, die ältesten redenden Zeugen der Idee des Sonntags, nach dem besonderen Grunde ihrer Auszeichnung gerade dieses Tages, so antworten sie einstimmig: Wir feiern diesen Tag, weil Christus an diesem Tage von den Todten auferstanden ist[20]). Der Sonntag war ein wöchentlich wiederkehrendes Osterfest. Daher wurde er durchaus als ein Tag der Freude aufgefaßt. Während die Christen an an-

deren Tagen ihr Gebet knieend zu verrichten pflegten, wurde am Sonntag nur stehend gebetet[21]). Der Herr, nach welchem man den Tag nannte, hatte durch seine an diesem Tage geschehene Auferstehung allen seinen Erlösten das Recht und den Muth gegeben, vor ihrem Gott aufrecht zu stehen und die mit Christus begrabene Sünde zu vergessen, deren Gedächtnis sie an den anderen Tagen auf die Kniee warf. Als im Laufe des zweiten Jahrhunderts die Sitte aufkam, neben dem Sonntag den Freitag als Todestag Jesu und den Mittwoch als den Tag, da der hohe Rath seine Verhaftung beschlossen hatte, gottesdienstlich zu feiern[22]), trat diese Eigenthümlichkeit des Sonntags noch schärfer hervor. Jenes waren Fasttage und Bußtage; um so bestimmter prägte sich der Charakter des Sonntags als eines frohen Feiertages aus. Nur an diesem Tage gipfelte der Gottesdienst in der Feier des Abendmahls; das „Mahl des Herrn" gehört zum „Tag des Herrn"[23]). An demselben zu fasten, galt als unschicklich und bald als Sünde[24]); und auch abgesehen vom Gottesdienste wurde dieser Tag als ein Tag heiterer Freude gefeiert. Wiederholt betont dies am Ausgang des zweiten Jahrhunderts der rigoristisch gesinnte Tertullian. In einem Zusammenhang, wo er gegen die Betheiligung der Christen an heidnischen Festlichkeiten eifert, sagt er nicht ohne Ironie, aber gewiß aus dem Leben heraus: „Mußt Du durchaus dem Fleisch etwas zu gute thun, so hast du deine eigenen Festtage, und du hast deren mehr als die Heiden; denn die Heiden feiern alle ihre Feste nur einmal im Jahre, du feierst an jedem achten Tage"[25]). Daß man an einem solchen Feiertage die Alltagsgeschäfte nach Möglichkeit ruhen ließ, ergab sich von selbst. Aber

es ist bezeichnend für den ursprünglichen Geist christlicher Sonntagsfeier, daß in der altkirchlichen Literatur davon so gut wie gar nicht die Rede ist. Es wird wohl gerügt, wenn Jemand sein Fernbleiben vom sonntäglichen Gottesdienste mit dem Drang seiner Geschäfte entschuldigt; aber nicht die Sonntagsarbeit, sondern diejenige Ueberschätzung des irdischen Gewerbes, welche die Gleichgültigkeit gegen Gottes Wort und Gemeindegottesdienst zur Folge hat, wird als schwer entschuldbare Sünde bezeichnet[26]). Auch noch im vierten Jahrhundert wird, wenn einmal vor Feier des Sabbaths durch Enthaltung von der Arbeit gewarnt wird, die gleiche Art der Feier nicht ohne weiteres für den Sonntag gefordert. Es heißt nur, man solle den Sonntag, so weit es angehe, durch Arbeitsruhe auszeichnen, um es sichtbar zu bezeugen, daß man ein Christ und kein Jude sei[27]). In den Schriften, welche mit Sicherheit den ersten drei Jahrhunderten der Kirche zugewiesen werden können, weiß ich nur eine einzige Stelle zu finden, wo der Arbeitsruhe am Sonntag ganz beiläufig gedacht wird. Es ist der vorhin erwähnte Tertullian, welcher einmal bemerkt: „Wir müssen uns, wie wir es überliefert bekommen haben, nur am Tage der Auferstehung des Herrn der Kniebeugung und jeglichen Aussehens und Thuns der Aengstlichkeit enthalten, indem wir auch die Geschäfte vertagen, um nicht dem Teufel Raum zu geben“[28]). Er meint, die Alltagsgeschäfte könnten Anlaß zu Anfechtungen und Sünden geben, wodurch dieser Tag am wenigsten befleckt werden soll; und sie möchten die Seele um die Sammlung bringen, welche der Gottesdienst erheischt. Nichts Anderes als der Gottesdienst der Gemeinde ist ursprünglich der Zweck der Sonntagsfeier gewesen. Wie

Christenthum und Kirche in ihrem ganzen Bestande auf der Auferstehung Christi oder auf dem Glauben an dieselbe beruhen, so fußt die Gemeinde auch mit ihrem Gottesdienst vor allem auf dieser Thatsache; und mit richtigem Tact ward nicht der Tag, an welchem Christus, von den Seinigen verlassen und beklagt, am Kreuze starb, sondern der Tag, an welchem er im Kreise der Seinigen als der Lebendige erschienen und zum angebeteten Herrn seiner Gemeinde geworden ist, der regelmäßigen und gemeinsamen Feier der durch ihn vollbrachten Erlösung gewidmet. Alles, was als Sitte dieses Tages in alter Zeit sich ausgeprägt hat, ist einerseits Mittel zum Zweck einer dem Grunde des christlichen Gottesdienstes möglichst angemessenen Feier, und andererseits sinniger Ausdruck des Glaubens, in welchem man diesen Tag feierte.

Sie erkennen leicht, hochv. Anw., daß dieser ursprüngliche Sinn der Sonntagsfeier stark abweicht von derjenigen Auffassung, welche bei den eifrigen Freunden der Sonntagsfeier heute die vorherrschende ist. Es war nicht meine Absicht, eine Lehre vom Sonntag vorzutragen, und irrige Darstellungen derselben zu bestreiten. Aber die Geschichte selbst ist eine Lehrmeisterin, und mit der Wahrheit spricht sie zugleich die Verneinung des Irrthums aus. Man kann über Ursprung und Geschichte des Sonntags heute das Richtige nicht vortragen, ohne mit einer gewissen Vorstellung vom Sonntag an einander zu gerathen, welche nothgedrungen zu einer erdichteten Geschichte des Sonntags geführt hat. Da der Katechismusunterricht die Christenpflicht der Sonntagsheiligung im Anschluß an das dritte Gebot entwickelt, so hat sich die Meinung gebildet, der Sonntag sei nichts wesentlich Anderes, als der ins Christ-

liche und Allgemeinmenschliche übersetzte Sabbath der Juden. Die Kirche der apostolischen Zeit oder das Apostelcollegium selber habe beschlossen, die Feier des heiligen Tages vom siebenten Tage der jüdischen Woche auf den ersten Tag derselben zu verlegen. Im Uebrigen sei eine Aenderung des Feiertags nur insofern eingetreten, als man nach dem Vorgang Christi die starre Satzung des mosaischen Gesetzes ein wenig gemildert, die pharisäischen Uebertreibungen abgestellt und die vorwiegend negativen Bestimmungen des Sabbathgebots durch positive Forderungen ersetzt habe. Allerdings habe man von den sieben Wochentagen den ersten deshalb gewählt, weil Christus an demselben auferstanden sei. Man habe damit die Unabhängigkeit der Kirche vom Judenthum bezeugt und die Freiheit vom Buchstaben der alttestamentlichen Satzung bethätigt. Aber an den Geist und eigentlichen Gehalt desselben, nämlich an die Forderung eines Ruhetages nach je sechs Arbeitstagen habe man sich gebunden erachtet, und das mit Recht, denn der Sabbath sei eine mit der Schöpfung gleichzeitige Stiftung, eine Gottesordnung, welche nicht dem Volke Israel, sondern der Menschheit gelte.

Sehr verbreitet ist diese Vorstellung gewiß; mehr oder weniger sinnig und tiefsinnig hat man sie zu begründen gesucht; aber sie steht in unversöhnlichem Widerspruch mit der Geschichte des Sonntags, um nicht zu sagen, daß sie ein Knäuel misverstandener Wahrheiten und gefährlicher Irrthümer sei [29]). Darüber zunächst sollte kein Streit möglich sein, daß die Einführung eines Sonntags, welcher nur ein auf einen anderen Wochentag verlegter Sabbath gewesen wäre, vom Verdammungsurtheil des Paulus nicht weniger, sondern nur noch viel härter wäre

betroffen worden, als der ehrliche jüdische Sabbath. Sein Protest gegen die Einführung des Sabbaths und der übrigen jüdischen Feiertage in die heidenchristlichen Gemeinden in den Briefen an die Galater und an die Kolosser gilt ja diesen Dingen nicht darum allein, weil sie Bestandtheile des mosaischen Gesetzes sind, sondern im letzten Grunde darum, weil sie den Christen, welcher der Welt und ihren Elementen abgestorben ist und in einer von aller Naturordnung unabhängigen Gemeinschaft mit Gott steht, in eine Abhängigkeit von der Schöpfung und ihrer zeitlichen Ordnung bringen würde, welche jenen Stand der Freiheit aufhebt. Wenn er im Galaterbrief seinen Zorn über die Verführung zur Unterwerfung unter das mosaische Gesetz hell auflodern läßt, so behandelt er im Kolosserbrief jenes philosophirende Judenchristenthum, welches später noch manchmal in die Kirche einzudringen versucht hat, mit sichtlicher Geringschätzung. Darnach mag man bemessen, wie Paulus über den Versuch geurtheilt haben würde, den Sabbath als einen Bestandtheil der Uroffenbarung zu einer Gewissenssache für die ganze Menschheit zu machen und zugleich statt des siebenten Wochentages, den Gott gesegnet und geheiligt und eine Geschichte von Jahrtausenden in seiner Würde bestätigt hatte, einen anderen Tag in dessen Rechte einzusetzen. Bei seiner Ehrfurcht vor dem geoffenbarten Gesetze hätte ihm dies nur als frevelhafte Willkür erscheinen können, als ein gesetzliches Wesen ohne Treue gegen das Gesetz. Nur Einem hätten die Apostel das Recht zutrauen können, „die Sitten zu ändern, die Moses gegeben", dem Menschensohne, welcher sich einen Herrn auch des Sabbaths genannt hatte; aber von diesem wußten sie, daß er den Sabbath der Juden

weder gebrochen, noch aufgehoben, sondern wahrhaft geheiligt hatte; und sie wußten auch, daß er jeden seiner Jünger bedroht hatte, der es wagen sollte, auch nur ein kleinstes der Gebote Mosis aufzulösen.

Aber das hat auch in apostolischer Zeit Niemand am Sabbathgebot zu thun gewagt. Auf dem Boden der jüdischen Christenheit gewiß Niemand; denn diese fuhr ja fort, den wirklichen Sabbath zu feiern; und wenn dort schon in apostolischer Zeit der Sonntag gefeiert sein sollte, was wie gezeigt sehr unwahrscheinlich ist, so konnte doch Niemand daran denken, neben der buchstäblichen Erfüllung des Sabbathgebots durch die Feier des Sabbaths auch noch durch eine sabbathähnliche Feier eines andern Tages dasselbe Gebot zu erfüllen. Aber auch im Bereich der Heidenchristenheit konnte Niemand auf solchen Gedanken kommen, soweit der Einfluß des Paulus sich erstreckte; denn es war nicht die Art dieses Mannes, eben das, was er mit aller Kraft und siegreich bekämpft hatte, unter einem anderen Namen wie durch eine Hinterthür wieder in seine Gemeinden eindringen zu lassen. Wenn unter seinen Augen und unter der Herrschaft seiner Grundsätze die Feier des Auferstehungstages Christi aufgekommen ist, so ist auch gewiß, daß sie nicht als eine Fortsetzung der jüdischen Sabbathfeier oder als ein Ersatz derselben gemeint war, sondern als ein von jedem Einzelgebot unabhängiges Erzeugnis des christlichen Glaubens und des kirchlichen Bedürfnisses.

Die alte Kirche hat in mancher Beziehung den Apostel Paulus nicht verstanden, aber in diesem Punkte hat sie ihn verstanden, denn allzu deutlich hatte er geredet. Bald genug hat auch die heidenchristliche Kirche gesetzliche Bahnen

eingeschlagen; aber im Verhältnis zum alttestamentlichen Gesetz ist ihre Sonntagsfeier während manches Jahrhunderts eine evangelische geblieben. Die Kirche der ersten Jahrhunderte hatte Anlaß genug, den Charakter des alten Testaments als einer wahrhaftigen Offenbarung zu betonen; denn es fehlte nicht an Solchen, welche im Namen eines geläuterten Christenthums dies bestritten. Aber dieselbe Kirche sah sich auch veranlaßt, die Unabhängigkeit der christlichen und kirchlichen Sitte vom mosaischen Gesetz nachdrücklich zu behaupten und zu rechtfertigen; denn Juden und jüdische Christen hielten es ihr als einen Selbstwiderspruch vor, daß sie sich zum alten Testament als göttlicher Offenbarung bekenne und trotzdem das mosaische Gesetz nicht beobachte. Dem gegenüber behaupteten die Vertreter der katholischen Kirche, daß nur jene kurze Summe, worein Jesus mit Worten des Gesetzes selbst den Gesammtinhalt des Gesetzes zusammengefaßt hatte, nämlich die Liebe zu Gott und zum Nächsten, für alle Menschen verbindliche Pflicht sei[30]). Diesen ewig gültigen Inhalt des geoffenbarten Gesetzes oder, wie man sich manchmal ausdrückte, dies natürliche Gesetz[31]) unterschied man von den durch die geschichtliche Stellung Israels bedingten Geboten als Geboten der Knechtschaft. Die letzteren haben die Herzenshärtigkeit jenes Volks zur Voraussetzung und haben für die Christen nur die Bedeutung von schattenhaften Vorausdarstellungen und symbolischen Zeichen neutestamentlicher Gnaden und Heilsgüter. Wenn man gelegentlich die zehn Gebote als kurze Zusammenfassung jener gemeingültigen Forderungen Gottes auszeichnete, so war die Meinung keineswegs die, daß diese Gebote so wie sie lauten für die Christen gültig seien[32]). Auch am Dekalog

wie am übrigen Gesetz wird das Israelitische und Vergängliche vom Menschlichen und Ewigen unterschieden. Auch der Dekalog bedarf einer Uebersetzung in die Weltsprache des Christenthums, damit er ein wahrer Ausdruck des einen Gebots der Gottes- und Nächstenliebe sei. Das Sabbathgebot insbesondere erklärten die Christen der ersten Jahrhunderte grundsätzlich für eine dem nächsten Wortsinne nach nicht mehr verbindliche Satzung, obwohl sie unbedenklich anerkannten, daß Jesus das Sabbathgebot nach Buchstaben und Geist erfüllt habe[33]). Den Juden gegenüber stellten sie es einstimmig und rücksichtslos mit dem Gebot der Beschneidung und den übrigen Cerimonialgesetzen der Juden auf gleiche Linie. Daß diese Gebote nicht bleibende göttliche Ordnungen für die Menschheit seien, bewiesen sie daraus, daß die Frommen der Urzeit ohne Sabbathfeier, Beschneidung und sonstigen Cerimoniendienst Gottes Wohlgefallen gehabt haben[34]). Allerdings fanden sie auch im Sabbathgebot wie in allen anderen Satzungen des mosaischen Gesetzes eine göttliche Idee ausgesprochen, welche bleibt, wenn die zeitliche und volksthümliche Form dahinfällt. Was für die Juden eine Satzung für die äußere Gestaltung des Lebens war, das bleibt für alle Zeiten ein der Deutung bedürftiges Zeichen des göttlichen Willens. Es bezeugt eine Forderung Gottes, welche alle Menschen angeht, und eine Verheißung für die, welche Gottes Willen thun. Gott fordert, daß der Mensch ruhe von aller sclavischen und gewinnsüchtigen Arbeit und zumal von allem Sclavendienst der Sünde. Er will auch, daß der Mensch ihm seine Kraft und Zeit weihe. Aber das fordert er nicht für diesen oder jenen Tag, sondern unterschiedslos für alle Tage des irdischen Lebens[35]).

Aber die Reinheit der Herzen und der Hände, welche diese beständige Sabbathfeier fordert und voraussetzt, wird diesseits von Keinem erreicht. Sie wird auch dem Christen erst im Jenseits zu Theil, in dem großen und ewigen Sabbath Gottes, da alle Frommen ruhen von ihren guten Werken, aber auch frei sind von aller Sünde[36]). Also nicht in der Feier irgend welcher wöchentlich, monatlich oder jährlich wiederkehrender Tage, sondern in der Enthaltung von aller Sünde und im unabläſſigen Wirken des Guten, im Frieden des guten Gewiſſens[37]) und in der Hoffnung auf den ewigen Sabbath, welcher des Volkes Gottes wartet, glaubte die alte Christenheit das dritte Gebot zu erfüllen. Ihrer Sonntagsfeier gab ſie gar keine Beziehung zu dieſem Gebote.

Den eigenthümlich chriſtlichen Charakter des Sonntags und ſeinen Unterſchied vom Sabbath im Bewußtſein der Kirche zu erhalten, diente auch das, daß es Jahrhunderte lang jüdiſche Chriſtengemeinden gab, welche in dieſem wie in anderen Punkten am Geſetz ihrer Väter feſthielten.[38]) Ein Theil derſelben begnügte ſich damit, in ſtiller Abgeſchiedenheit um die verlorene Herrlichkeit ihrer Nation zu trauern. Aber es gab auch regſamere Elemente unter den jüdiſchen Chriſten, welche immer wieder auf eine Eroberung der Kirche für ihr jüdiſch gefärbtes Chriſtenthum oder chriſtlich gefärbtes Judenthum ausgingen. Auf literariſchem Wege wie durch mündlichen Vortrag ſuchten ſie ihren Ideen in der katholiſchen Kirche Eingang zu verſchaffen. Zu dem Ende mußten ſie ſich den Sitten derſelben in manchen Stücken anbequemen, welche ihnen urſprünglich fremd waren. So nahmen ſie die Feier des Sonntags an; aber daneben feierten ſie nach wie vor den

Sabbath, zum deutlichen Beweise, daß der christliche Sonntag damals etwas ganz anderes als ein Sabbath der Christen war. Aber wie es diesen Judenchristen überhaupt nicht gelungen ist, einen nennenswerthen Theil der heidenchristlichen Kirche zu unterjochen, so ist auch ihre Verbindung der Sabbathfeier mit der Sonntagsfeier nicht durchgedrungen. Erst vom vierten Jahrhundert an, nachdem die Angriffe des jüdischen Christenthums erloschen waren, kam in der griechisch redenden Kirche aus Gründen, welche der Aufklärung noch sehr bedürftig sind, die Sitte auf und verbreitete sich schnell, den Sabbath zu einem Tage regelmäßigen Gottesdienstes zu machen und ihn in wesentlichen Beziehungen mit dem Sonntag auf gleiche Linie zu stellen[39]). Brüder nannte die beiden Tage ein Prediger am Ausgange des vierten Jahrhunderts, Mütter und Ammen der Kirche ein Anderer[40]). Wie wäre das möglich gewesen in einer Kirche, welche den Sonntag für den Sohn und Erben des Sabbaths gehalten hätte? Uebrigens war auch diese christliche Feier des Sabbaths neben dem Sonntage nicht als Erfüllung des dritten Gebotes gemeint. Man verwahrte sich ernstlich dagegen, daß man damit das jüdische Gesetz befolge; man verbot gelegentlich ausdrücklich die Arbeitsruhe am Sabbath und spottete nicht eben fein über die durch das alte Testament selber vorgeschriebene Art der jüdischen Sabbathfeier. Den Sonntag brauchte man nicht gegen den Schein jüdischer Gesetzlichkeit zu verwahren, weil Niemand daran dachte, irgend eine Bestimmung des mosaischen Gesetzes auf ihn anzuwenden. Er galt nach wie vor als ein Erzeugnis christlicher Sitte, und es wurde kein Unterschied gemacht zwischen dem Sonntag und den übrigen Feiertagen, welche

das dankbare Gedächtnis der Erlösungsthaten und das Bedürfnis, ihm gemeinsamen gottesdienstlichen Ausdruck zu geben, nach und nach in der Kirche hervorgerufen hatte. Und nicht ein Gebot Gottes oder Christi, sondern die Rücksicht auf die Gemeinde, welche ohne regelmäßige Ordnung des Gottesdienstes nicht sein kann, und die Pflicht der Betheiligung am Leben der Gemeinde machte die Heilighaltung dieser Tage und Zeiten zu einer Gewissenssache der Einzelnen. Im dritten Jahrhundert war es noch keine Ketzerei, wenn ein Origenes [41]) urtheilte, der vollkommene Christ bedürfe nicht besonderer heiliger Tage; denn er lebe allezeit in den Worten und Werken und Gedanken des Logos, seines natürlichen Herrn, und lebe stets an Tagen des Herrn, feiere somit beständig Sonntag; und so feiere er beständig Freitag oder Bußtag, so auch ohne Aufhören Ostern und Pfingsten. Nur die Menge der Christen, welche, sei es aus Abneigung, sei es aus Unvermögen, hinter dem Ideal einer Heiligung aller Tage des Lebens zurückbleibe, bedürfe jener sinnlichen Darstellungen dieser Pflicht, um nicht völlig zu Grunde zu gehen. Es ist nicht zu leugnen, daß damals auch schon eine sehr andere Weise der Betrachtung in Bezug auf kirchliche und gottesdienstliche Ordnungen sich ausgebildet hatte und in starker Verbreitung begriffen war. Man stritt im zweiten Jahrhundert um den rechten Zeitpunkt der Osterfeier von beiden Seiten, als ob es eine Frage des Glaubens und der Seligkeit gelte. Eine spanische Synode vom Jahre 306 verhängte die Strafe zeitweiliger Excommunication über Jeden, welcher drei Sonntage hintereinander vom Gottesdienst fernbleibe [42]). Die griechischen Kirchenordnungen vom vierten Jahrhundert an sprechen die ärgsten Flüche

über diejenigen aus, welche ihre oft gegenseitig sich widersprechenden Bestimmungen über Festfeier und Fasttage nicht befolgen. Aber es hat noch im vierten und fünften Jahrhundert wie im zweiten und dritten nicht an Männern gefehlt, welche vermöge besserer Einsicht in das Wesen des Christenthums und vermöge freieren Ueberblickes über die mannigfaltigen Bildungen kirchlicher Sitte gegen solche Verwechselung von Heilsordnung und Kirchenordnung protestirt haben. Was die Feier des Sonntags auch in den Zeiten äußerster Bedrängnis der Kirche aufrecht erhalten hat, war ebenso wenig die kirchliche Satzung, als die willkürliche Annahme eines göttlichen Gebots. Es war vielmehr die Freude am Gottesdienst der Gemeinde und die Erkenntnis des Segens, welcher dem Einzelnen darin zu Theil wird, und das Bewußtsein der Pflicht, die Gemeinschaft des Glaubens und der Anbetung um so eifriger zu pflegen, je gewaltsamer die heidnische Staatsgewalt ihre Vernichtung betrieb. Der sonntägliche Gottesdienst unterblieb nicht in den Zeiten, wo er nur heimlich und mit Lebensgefahr gefeiert werden konnte. Die Gemeinden ließen es sich mitunter große Geldsummen kosten, um bestechliche Beamte der Polizei und des Militärs zur Nachsicht zu bewegen. Die strengeren Christen verurtheilten auch dies als eine feine Art der Verleugnung und forderten eine Liebe zum Gemeindegottesdienst, welche den Tod nicht scheut [43]). Sie ist nicht ausgeblieben. Die Zerstörung christlicher Kirchen, die Verhaftung ganzer Gemeinden während des Gottesdienstes, zahlreiche Hinrichtungen in den letzten großen Verfolgungen haben den christlichen Gottesdienst und d. h. die christliche Sonntagsfeier nicht zu unterdrücken vermocht.

Eine neue Zeit für die Kirche, eine neue Periode auch der Geschichte des Sonntags tritt mit Constantin dem Großen ein. Kirche und christliche Sitte, welche bis dahin nur im Gegensatz zur Staatsgewalt sich behauptet hatten, wurden plötzlich von der Gunst, man muß sagen von der persönlichen Gunst des Kaisers bestrahlt. Es ist merkwürdig, wie früh Constantin gerade den christlichen Feiertag in seiner Bedeutung für die allgemeine Cultur und den Staat erkannt hat. Ein Christ war er noch nicht, weder äußerlich, noch innerlich; noch fehlten die letzten Proben von der Zauberkraft des Kreuzes und die letzten Erfolge, die ihn zum Alleinherrn des Reichs und zum Begründer des christlichen Staates machen sollten, als Constantin sein Sonntagsgesetz vom 7. März 321 gab. Er nahm darin nicht ausdrücklich Bezug auf die Kirche; er gab auch dem Tage nicht seinen christlichen Namen, sondern nannte ihn auf gut heidnisch „den ehrwürdigen Tag der Sonne". Es ist guter Grund zu der Annahme, daß in der Familie dieses Kaisers die Hinneigung zum Christenthum durch eine Anhänglichkeit an den damals weit verbreiteten Sonnencultus vorbereitet war. Ein monotheistischer Glaube oder Aberglaube hatte hier dem Bekenntnis zum Gott der Christen den Weg gebahnt; und ehe Constantin sich unwiderruflich dafür entschied, das Christenthum zur herrschenden Religion im Reich zu erheben, schwebte ihm der Gedanke einer monotheistischen Staatsreligion vor, welche das Christenthum in sich aufnehmen sollte. Als ein bezeichnender und wirksamer Ausdruck dieser Union erschien ihm die Einführung des Sonntags als allgemeinen Ruhetages. In diesem Sinne nämlich machte er den Sonntag zum Gesetz. Alle Richter und die städtischen Bevölkerungen,

besonders die Gewerbtreibenden aller Art sollten an diesem Tag ihre Thätigkeit einstellen. Die Landbevölkerung soll ungestraft ihren Arbeiten in Feld und Weinberg nachgehn dürfen, weil diese Arbeiten allzu sehr von Jahreszeit und Witterung abhängig sind, um eine so regelmäßige Unterbrechung erleiden zu können. Drei Monate später gestattete der Kaiser Freilassung von Sclaven und Aufnahme gerichtlicher Acte darüber am Sonntag. Auch sorgte er dafür, daß die christlichen Soldaten am Sonntag im Besuch des Gottesdienstes ungehindert seien, und ordnete sogar für die heidnischen Soldaten eine Art sonntäglichen Gottesdienstes an, wobei sie auf ihren Exercierplätzen mit aufgehobenen Händen und aufwärts gerichtetem Blick ein vom Kaiser formulirtes Gebet sprechen mußten.

So gewaltsam und phantastisch wie Constantin verfuhren seine Nachfolger nicht. Zwar blieb der Sonntag im vierten und fünften Jahrhundert ein Gegenstand der kaiserlichen Gesetzgebung; aber diese schlug eine andere, im ganzen gesundere Richtung ein. Die Sonntagsgesetzgebung in dem Jahrhundert nach Constantin wurde christlicher einerseits und toleranter andrerseits, christlicher insofern, als man die Rücksicht auf Christenthum und Kirche offen hervortreten ließ, was sich auch darin zeigte, daß man dem Tage seinen christlichen Namen „Tag des Herrn" wiedergab[44]). Toleranter aber wurde diese Gesetzgebung wenigstens der Form nach, indem sie die nichtchristlichen Unterthanen nur indirect zur Sonntagsheiligung anhielt. Der vorherrschende Gesichtspunkt war: Schutz der christlichen Gemeinden und Individuen gegen Störung durch gerichtliche Verhandlungen, Geldgeschäfte und lärmende Volksbelustigungen. Die kaiserlichen Gesetze waren zum Theil

durch Anträge kirchlicher Synoden veranlaßt, welche in dem Fortbestand von Theater- und Circusvorstellungen und anderen mehr oder weniger mit Götzendienst verbundenen Festlichkeiten an den Sonntagen und anderen christlichen Feiertagen eine Verführung der Christen zur Versäumung ihrer kirchlichen Pflichten, eine Bedrückung derjenigen Christen, welche durch ihr Gewerbe an jene Volksbelustigungen gebunden waren, und somit eine feine Art von Christenverfolgung erblickten [45]). In der That ging es bei solchen Maßregeln zum Schutz der christlichen Sonntagsfeier nicht ohne Beengung der Freiheit der Andersgläubigen ab; ja sie waren begleitet von gewaltsamer Unterdrückung der heidnischen Religionsübung. Aber es war doch nicht gleichgültig, daß die Gesetzgebung einigermaßen den Schein jener rohen Religionsmacherei vermied, welche die Ehre des ersten christlichen Kaisers befleckt.

Den Gesetzgebern der germanischen Staaten war es vorbehalten, die unbändigen noch halb im Heidenthum steckenden Völker durch harte Strafen zu einer Feier des Sonntags zu zwingen, deren Hauptstück die Unterlassung der Arbeit war. Ob die weltliche Obrigkeit selbst über der Beobachtung der Gesetze zu wachen sich erbot, oder ob einmal die Bischöfe damit betraut wurden; ob man hier das Reisen zu Wasser und zu Land gestattete, dort es auf's strengste verbot; ob die Strafen sich auf Geld und Gut beschränkten, oder bis zum Verlust der Freiheit bei Freigeborenen und bis zum Verlust der rechten Hand bei Sclaven sich steigerten: der Geist all dieser Gesetze ist der gleiche, nämlich der alttestamentliche. Dieser Gesetzgebung zur Seite geht eine neue theologische Lehre vom Sonntag oder liegt ihr von Anfang an zu Grunde. Es

ist die auf dem Boden der alten Kirche unerhörte Lehre, daß die christliche Sonntagsfeier die von Gott durch Moses gebotene Sabbathfeier sei. Der Abfall von denjenigen Anschauungen, welche den Sonntag ins Leben gerufen hatten und von Paulus an bis über Augustin hinaus in der Kirche alleinherrschend gewesen waren, springt in die Augen. Aber wie es überhaupt schwer ist, die Geburtsstunde solcher Ideen nachzuweisen, welche keines schöpferischen Geistes zu ihrer Entdeckung oder Erfindung bedurften, sondern leicht der Meditation eines Predigers sich aufdrängten, oder beim Vortrag eines geistlichen Rathgebers mit unterliefen, der seinem Fürsten einen Josias als Regentenspiegel vorhielt, so weiß ich Zeit und Ort nicht genau anzugeben, wo diese neue Theorie zuerst laut geworden ist. Schüchtern scheint sie sich Anfangs hervorgewagt zu haben; aber sie muß doch schon wirksam gewesen sein, wenn im Jahre 538 eine Synode zu Orleans es als jüdischen Aberglauben bekämpft, daß man am Sonntag nicht reiten und fahren, oder Speisen bereiten, oder Haus und Körper säubern dürfe[46]). Es gab also in Frankreich Leute, welche die mosaischen Bestimmungen über die Sabbathheiligung auf die Sonntagsfeier anzuwenden anfingen; und es verging kaum ein halbes Jahrhundert, so stellten sich dortige Bischofsversammlungen auf den zu Orleans prinzipiell verworfenen Standpunkt. Es wurde wohl eingeräumt, daß der Herr nicht direct die körperliche Ruhe am Sonntag, sondern vielmehr den Gehorsam fordere, womit man die irdischen Dinge unter die Füße trete, aber man urtheilte doch, daß der Sonntag in Gesetz und Propheten durch das Schattenbild des siebenten Tages, des Sabbaths, den

Christen ans Herz gelegt sei[47]). Fortan wurde es Regel, die Unterlassung aller „knechtischen Arbeit" in Synodalbeschlüssen und Staatsgesetzen als das Charakteristische der Sonntagsfeier zu betonen und sich dafür auf das mosaische Sabbathgesetz als ein den Christen gültiges Gebot zu berufen. Man leugnete nicht, daß die Apostel und apostolischen Männer die Sonntagsfeier zum Gedächtnis der Auferstehung Christi eingeführt haben; zugleich aber behauptete man, daß die heiligen Lehrer der Kirche alle Herrlichkeit des jüdischen Sabbaths auf den Sonntag übertragen und dadurch das einigermaßen temperirte Sabbathgesetz zur Grundlage der christlichen Sonntagsfeier gemacht hätten[48]). Daneben erzählte man dem Volk schauerliche Geschichten von göttlicher Bestrafung der Sonntagsarbeit[49]). Die Absicht einer möglichst kräftigen Wirkung auf's Volk und auf die Fürsten hat die neue Lehre vom Sonntag erzeugt. Auf diese machte man tieferen Eindruck, wenn man sich auf ein ausdrückliches Gottesgebot berufen konnte; und der Kirche diente es zur Verherrlichung, wenn man mit der Versicherung Glauben fand, daß die Kirche aus eigener Machtvollkommenheit den Buchstaben des alten Gesetzes Gottes durch ein neues nicht minder göttliches Gesetz verdrängt habe, aus derselben Machtvollkommenheit, kraft deren sie auch andere Feste von noch größerer Heiligkeit gestiftet und zu einer Gewissenssache der Christenheit gemacht hatte. Das ist im wesentlichen die katholische Lehre vom Sonntag, wie die Reformatoren sie vorfanden, und wie sie nach der Reformation im römischen Katechismus mit Sorgfalt und milder Besonnenheit dargelegt worden ist.

Die Reformatoren brachen gründlich mit dieser Lehre. Es ist bewundernswerth, wie Luther, der die Bedeutung

der zehn Gebote für die Unterweisung der Jugend und des ganzen Volks wie Keiner vor ihm geltend gemacht hat, trotzdem in dieser Frage ohne Zaudern und Schwanken den evangelischen Standpunkt wiedergewonnen und die altchristliche Anschauung vom Sonntag wiederhergestellt hat. In dem großen Katechismus, welcher deutlicher und ausführlicher ausspricht, was sein kleiner Katechismus meint, lehrt er unumwunden, daß das dritte Gebot als Anordnung der Feier des siebenten Tages „allein den Juden gestellet" sei und ebenso wie alle anderen an bestimmte Zeit oder Stätte gebundenen cerimonialen Ordnungen des alten Testaments den Christen nichts angehe und auch durch keine ähnlichen Ordnungen ersetzt worden sei. Die Entwicklung eines für die Christenheit brauchbaren Sinnes des Gebots hat Luther dadurch geschickt eingeleitet, daß er im Anschluß an die Wortbedeutung des Namens „Sabbath" den allgemeinen Begriff „Feiertag" an seine Stelle setzt, worunter mit dem Sonntag zugleich alle anderen gottesdienstlichen Tage befaßt werden konnten. Er ermahnt zur Heiligung dieser Tage und besonders des Sonntags, welcher schon einem Bedürfnis der Natur, vor allem aber dem Bedürfnis des gemeinsamen Gottesdienstes entgegenkomme, und welcher als der von den Anfängen der Kirche an ausgezeichnete Tag vor jeder willkürlichen Neuerung den Vorzug verdiene. Dabei protestirt Luther ausdrücklich gegen die Meinung, als ob es, abgesehen von diesen Gründen der Humanität, der kirchlichen Zweckmäßigkeit und der Pietät, eine religiöse Pflicht der Feier gerade dieses oder überhaupt irgend eines regelmäßig wiederkehrenden Tages gebe. Was Gott im dritten Gebot den Menschen gebietet, ist nichts Anderes, als die Liebe zu seinem Wort, welche

immer wieder das Verlangen erzeugen wird, es im Gottesdienst der Gemeinde verkündigen zu hören; und was er als Uebertretung dieses Gebotes strafen will, ist nichts Anderes als die Verachtung seines Worts und eine daraus hervorgehende Gleichgültigkeit gegen Gottesdienst und Predigt. Dies war aber nicht Luthers Privatmeinung, sondern die mit dem reformatorischen Verständnis des Evangeliums gegebene und nur mit diesem zugleich zu beseitigende Anschauung. In der augsburgischen Confession und in der Apologie derselben wird der Sonntag ohne Unterscheidung von den übrigen kirchlichen Feiertagen durchweg zu den kirchlichen Ordnungen gezählt, welche man halten darf und evangelischer Seits fernerhin halten will, sofern sie dem Frieden und guter Ordnung der Kirche dienen, welche man aber gegebenen Falls auch ohne Sünde brechen kann, wenn es ohne Aergernis der Anderen geschehen kann. Für einen großen Irrthum dagegen wird die mittelalterliche Erfindung erklärt, daß die Feier des Sonntags durch die Auctorität der Kirche an Stelle des Sabbaths als eine nöthige Sache eingeführt sei, und nichts Anderes als ein Fallstrick des Gewissens sollen die Lehren sein, welche bestimmen wollen, in wiefern man am Sonntag arbeiten dürfe u. s. w. Vergeblich bemüht man sich das Gewicht dieses Urtheils abzuschwächen, indem man erinnert, daß der scharfe Gegensatz gegen den römischen Cerimoniendienst auch übertriebene Aeußerungen entschuldige. Aber es lag für die evangelischen Lehrer und Bekenner gar kein praktischer Anlaß vor, gegen eine allzu gesetzliche Feier gerade des Sonntags oder gegen den Irrthum der Verdienstlichkeit gerade dieser Uebung aufzutreten. Es war nur ein lehrreiches Beispiel, an welchem der Unterschied des evan-

gelischen und des gesetzlichen Christenthums besonders deutlich zu Tage trat; und je weniger die Sonntagsfrage praktisch verschieden beantwortet werden sollte, um so freier von der Erregung des Streits und ein um so klarerer Ausdruck der grundlegenden Ueberzeugungen war die Lehre des Bekenntnisses in diesem Punkte. Wenn man vollends die Sache so hat wenden wollen, als ob Melanchthon hier nur nicht die Auctorität der Kirche oder menschliche Willkür als Urheberin der Verwandlung des Sabbaths in den Sonntag wolle gelten lassen, so verträgt sich das nicht mehr mit redlicher Auslegung seiner sehr deutlichen Darlegung. Denn daß die Sonntagsfeier auf der Auctorität der Kirche beruhe und eine zu Nutz und Frommen der Gemeinde getroffene menschliche Einrichtung sei, das gerade ist die wiederholt ausgesprochene Voraussetzung dieser Darlegung [50]). Ob die Apostel oder wer sonst den Sonntag und andere Feiertage eingeführt habe, galt den Reformatoren mit Recht als eine rein geschichtliche, für den Glauben gleichgültige Frage; denn sie wußten und die augsburgische Confession erinnert daran, daß die Christenheit auch apostolische Verordnungen mit bestem Gewissen nicht mehr halte, wie die, daß die Weiber beim Gebet das Haupt bedecken, oder daß die Christen aus den Heiden des Bluts und des Erstickten sich enthallen sollen. Auch die Auctorität und das Beispiel der Apostel kann einer kirchlichen Ordnung nicht zum Rang der Heilsordnung oder eines ewig gültigen Gebotes Gottes oder einer Stiftung Christi verhelfen. Die Lehre der Apostel aber hat die Christenheit frei erklärt von aller cerimonialen Ordnung sogar des geoffenbarten Gesetzes; um so unerträglicher ist es, wenn kirchliche Ordnungen wie die des

Sonntags und der übrigen Feiertage, welche nur durch solche Fictionen, wie die von einer Verwandlung des Sabbaths in den Sonntag, auf göttliche Stiftung zurückgeführt werden können, für göttliche Ordnungen ausgegeben werden, deren Uebertretung an sich selber Sünde sei und deren Beobachtung Gottes Wohlgefallen erwerbe. Die Freiheit, welche die Christenheit unter anderem in der Aufrichtung der Sonntagsfeier bethätigt hat, ist nach diesem Bekenntnis nicht die Willkür, womit man den klaren Buchstaben des den Juden gegebenen Sabbathgebots durch ein ebenso verbindliches Sonntagsgebot verdrängt haben sollte, sondern eine Bethätigung der Erkenntnis, „daß weder die Haltung des Sabbaths noch eines andern Tages vonnöthen sei."

Wenn man sich scheut, diese Lehre für eine Irrlehre zu erklären, und sie statt dessen misverständlich oder unfertig nennt, wie man auch die gleichen Grundsätze des Paulus durch die Unfertigkeit der erst im Werden begriffenen kirchlichen Zustände seiner Zeit glaubt entschuldigen zu müssen, so sollte man sich auch nicht mehr auf die Grundlehre des Paulus und der Reformatoren als die reife Frucht ihrer Kämpfe berufen; denn mit der Herstellung dieser Grundlehre ist auch die Lehre von der Unverbindlichkeit des Sabbathgebotes und von dem untergeordneten Werth aller gottesdienstlichen Ordnung fertig. Wo immer eine gründliche Erneuerung der mittelalterlichen Kirche durch das Evangelium stattgefunden hat, hat man auch diese Stellung zu den heiligen Zeiten der Kirche wiedergewonnen. In Bezug auf den Sonntag und das dritte Gebot verkündigt Calvin im Jahre 1536 wesentlich die gleichen Grundsätze wie Luther und Melanchthon. Die

bleibende Wahrheit des dritten Gebotes, welches auch nach Calvin in seiner eigentlichen Bedeutung nur den Juden gegolten hat, entwickelt er durch die Wiederholung der Gedanken, welche die Kirche vom zweiten bis zum fünften Jahrhundert hierüber ausgebildet hatte. Daneben spricht er von der Feier des Sonntags, mit welchem er sofort auch die anderen kirchlichen Feste zusammenstellt, als von einer Nothwendigkeit für den Gottesdienst und die gemeindliche Ordnung. Aber er spricht davon in seiner Auslegung des dritten Gebotes nur um zu zeigen, daß die christliche Sonntagsfeier mit diesem Gebot nichts zu schaffen habe, und um „das Geschwätz der Sophisten" zu widerlegen, die da lehren, das Cerimonialgesetz des dritten Gebots, nämlich die Heiligung des siebten Wochentages sei abgeschafft, aber als moralischer Gehalt sei festzuhalten die Feier je eines der sieben Wochentage. Diesen protestantischen Standpunkt gab Calvin nicht auf, wenn er später im Gegensatz zu revolutionären Bestrebungen den Gegenstand reicher ausführte und eine innere Beziehung zwischen dem Sabbathgebot und dem christlichen Gottesdienst herzustellen suchte. Der göttliche Wille, daß es einen geordneten Cultus der Gemeinde gebe, und daß man der dienenden Classe Zeiten der Ruhe gönne, gilt für alle Zeiten. Wie er für Israel im Sabbathgebot einen Ausdruck gefunden hat, so wird er von der Christenheit durch die Einrichtung und Beobachtung ihrer Feiertage und insbesondere des Sonntags erfüllt. Auch nach dieser späteren Ausführung kennt Calvin kein religiöses Bedenken dagegen, daß die christliche Gemeinde, wenn es vernünftige Gründe dafür gäbe, statt des Sonntags andere, in anderen Intervallen wiederkehrende Tage der Ruhe und des Gottes-

dienstes einführte, und es bleibt bei der Verwerfung jenes „Geschwätzes der Sophisten“ [51]). In dieser Bahn halten sich die reformirten Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts [52]), so auch der Heidelberger Katechismus. Aber schon am Ende des Reformationsjahrhunderts drang jenes „Geschwätz der Sophisten“, welches die protestantischen Kirchen in seltener Uebereinstimmung und mit dem vollen Bewußtsein der Tragweite ihrer Entscheidung abgewiesen hatten, unvermerkt in dieselben Kirchen wieder ein. Auch hier berührten sich die Extreme. In der reformirten Kirche, welche den Gegensatz zur Kirche des Mittelalters am schroffsten auszudrücken schien, erlebte die in den dunkelsten Zeiten der Kirche entstandene Lehre vom Sonntag zuerst ihre Erneuerung [53]). Die Apostel oder der durch sie zeugende heilige Geist oder Christus selber — so hieß es nun wieder — haben die von Gott gebotene Feier des je siebenten Tages vom Sabbath auf den Sonntag übertragen. Der Sonntag ist der Sabbath; aber nicht auf die Auctorität der Kirche, sondern auf Gottes seit der Schöpfung gültiges Gebot gründet sich seine Feier. Wenn man im Unterschied von der katholischen Lehre den Sonntag von den ihm gleichartigen Bildungen der christlichen Sitte losriß und von allen christlichen Feiertagen nur den Sonntag für eine göttliche Stiftung erklärte, so war der Widerspruch gegen die geschichtliche Wirklichkeit nur noch greller, ohne daß darum der Widerspruch gegen die evangelische Wahrheit geringer geworden wäre. Unter puritanischem Einfluß drang diese Lehre zuerst auf englischem Boden in das öffentliche Bekenntnis ein; in der Confession von Westminster (1643—48) und den dazu gehörigen Katechismen kommt sie zu unverhülltem Ausdruck. Wichtiger

war es, daß sie unter dem Widerstreben des Königthums in die staatliche Gesetzgebung und, was mehr sagen will, in Fleisch und Blut des englischen und schottischen Volkes überging. Auch in Deutschland fand sie Eingang und zwar, wie es scheint, früher bei den Gesetzgebern, als bei den Theologen. Während die deutschen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts und die sonstigen obrigkeitlichen Verfügungen jener Zeit, welche Gottesdienst und Sonntagsfeier berühren, sich im ganzen in der Bahn evangelischer Lehre bewegen, taucht fast plötzlich mit dem Ausgang des dreißigjährigen Krieges in Polizeiverordnungen verschiedener Gebiete die Rüge der „Sabbathschändung" und die Forderung der „Sabbathheiligung" auf. Die Wächter der reinen Lehre schienen zu schlafen. Ohne Widerspruch drang zwar bei den Theologen die fremde Lehre nicht durch; aber sie schlich sich doch mehr verstohlen ein, als daß sie in siegreichem Kampf das Feld gewonnen hätte.

Der praktische Erfolg dieser Lehre und der ihr entsprechenden Gesetzgebung ist in Deutschland ebenso gering, wie in England und Nordamerika groß gewesen. Trotzdem überwiegt heute bei denen, welchen unter uns die Hebung der Sonntagsfeier am meisten am Herzen liegt, die Neigung, sich auf den Grund jener gesetzlichen Auffassung zu stellen und von da aus das Gewissen des Volks und der Obrigkeiten zu schärfen. Aber vergeblich wird man sich anstrengen, dem kirchlich gesinnten Theil unseres Volks begreiflich zu machen, daß man den Sonntag durch Ruhe von aller Arbeit heiligen müsse, weil Gott der Menschheit die Feier des je siebenten Tages geboten habe, daß das aber von Weihnachten, Charfreitag und Himmelfahrt nicht

gelte, weil diese Tage nur von der Kirche geordnet seien. Vergeblich werden auch die Versuche bleiben, die dem Christenglauben entfremdeten Schichten der Gesellschaft durch Berufung auf ein Gebot Gottes zu schrecken, während sie von einem göttlichen Gebot überhaupt keine Vorstellung haben. Vor allem aber kann und darf man den Obrigkeiten und den gesetzgebenden Versammlungen nicht ein Gebot Gottes als für sie verbindlich darstellen, welches der Apostel Paulus unter Zustimmung der anderen Apostel für unverbindlich erklärt hat, welches die Kirche der Märtyrer nicht anerkannt und beobachtet hat, und welches die Väter der protestantischen Kirchen so ausgelegt haben, daß es mit der Pflicht der Liebe zu Gottes Wort und zu seiner Gemeinde zusammenfällt. Aber darum braucht man die Hoffnung auf eine gedeihliche Entwickelung der Sonntagsfeier und auf eine Besserung der gegenwärtigen Zustände nicht aufzugeben. Der Sonntag hat sich im Laufe der Jahrhunderte trotz aller Entartung und aller Fehlgriffe so unzweideutig als ein Segen für das öffentliche wie für das häusliche Leben erwiesen, er ist von so verschiedenen Seiten als ein Hort der Freiheit und als eine Wohlthat für Alle erkannt, daß Niemand ernstlich daran denken kann, ihn unserem Volke vollends rauben zu wollen. Vielmehr darf man mit Hoffnung auf Erfolg dahin wirken, daß er besser wie bisher geschätzt und geschützt werde. Diese Bestrebungen werden von verschiedenen Beweggründen ausgehn. Aus rein humanen, aber auch aus eigenthümlich christlichen Gründen kann man für Hebung der Sonntagsfeier eintreten. Die Einen werden nur den Tag der Ruhe und Freiheit von jeder gezwungenen Arbeit für alle Theile des Volks fordern. Die Andern werden haupt-

sächlich den christlichen Gottesdienst und die Pflege der Frömmigkeit im Auge haben. Die Letzteren werden darauf dringen, daß Alle, welche ein Verlangen darnach haben, wirklich und nicht wie so oft nur scheinbar in die Lage versetzt werden, an der Sonntagsfeier der christlichen Gemeinde Theil zu nehmen und an diesem einen Tage der Woche die Unterschiede der irdischen Lage weniger zu empfinden, als die Gleichberechtigung aller Christen. Aber warum sollten diejenigen, die nichts weiter sein wollen als Menschenfreunde, und die Christen, die doch auch Menschenfreunde sind, nicht bei richtiger Einsicht in ihre beiderseitigen Interessen freundlich zusammenwirken können. Was die Einen erreichen, kommt den Andern zu gute, wenn sie nur ehrliche Bundesgenossen sind, und wenn beide Theile darauf verzichten, ihren inneren Ueberzeugungen im Staat und im Volksleben in tyrannischer Weise die Alleinherrschaft verschaffen zu wollen. Das Ziel wäre ein Feiertag, welcher der Kirche freien Raum schafft, ihren Dienst an Allen, die ihn begehren, auszurichten, und welcher zugleich allen denen, die solchen Dienst der Kirche nicht beanspruchen, die Möglichkeit leiblicher Erholung, gemüthlicher Erquickung und geistiger Sammlung gewährte: ein „Tag des Herrn" freilich nur für die, welche den auferstandenen Jesus als ihren Herrn anrufen, aber ein „Sonntag", ein Tag, wo Gottes Sonne freundlicher über diese Erde leuchtet, für alle Menschen.

Anmerkungen.

[1]) De la célébration du dimanche considérée sous les rapports de l'hygiène publique, de la morale, des relations de famille et de cité. (Sujet proposé par l'académie de Besançon.) Par P. J. Proudhon. 3. édit. Paris 1848, p. 13. Abgesehn von der im Titel ausgesprochenen Tendenz, bleibt diese Schrift auch darum interessant, weil darin die in meinem Vortrag wieder einmal bestrittene geschichtswidrige Vorstellung den classischen Ausdruck gefunden hat: On sait . . . que dans la pensée des apôtres il ne devait exister entre le sabbat mosaïque et le dimanche chrétien d'autre différence qu'un retard de 24 heures.

[2]) Den arg verstümmelten lateinischen Text findet man abgedruckt bei Irmischer, Staats- und Kirchenordnungen über die christliche Sonntagsfeier I, 90 ff. In dieser Recension setzt das Machwerk abendländische Verhältnisse und Reste germanischen Heidenthums voraus und athmet den Geist der fränkischen Sonntagsgesetzgebung. In dieselbe Zeit und Gegend weist auch die Analogie des gleichfalls in Jerusalem zur Erde gefallenen Briefs Christi, welchen der Franke Adelbert verbreitet haben soll (Neander, Kircheng. II, 1, 32. 3. Aufl.) Die mannigfaltigen Bearbeitungen desselben Gegenstands in syrischer, arabischer und äthiopischer Sprache, über welche F. Prätorius (Mazhafa Tomâr. Das äthiopische Briefbuch. 1869. S. 2—8) eine Uebersicht giebt, wozu noch die Angaben von Wright (Catal. II, 1022 sq. und apocr. acts of the apostles II, p. XII) hinzuzufügen sind, muß ich für morgenländische Umarbeitungen halten. Die mir nur aus dem Referat von Prätorius bekannten Gründe, womit Beke gegen Ewald den morgenländischen Ursprung zu erweisen gesucht hat, beruhen auf Misverständnissen kanonischer Bestimmungen, die weiter unten zur Sprache kommen.

3) Luc. 4, 16. 31 ff. 44. Joh. 18, 20. Die epochemachende Bedeutung der Sabbathheilungen für den Kampf in Jerusalem ist nach Joh. 5, 16 ff. unverkennbar, aber auch für die Entwickelung in Galiläa nimmt Matth. 12, 1 ff., wie V. 14 zeigt, eine ähnliche Bedeutung in Anspruch.

4) Joh. 5, 17. Die noch immer vorkommende Meinung, daß Jesus hiermit ein Privileg für sich beanspruche, verträgt sich nicht mit der unzweideutigen Bezugnahme auf die allen Israeliten geltende Motivirung der Sabbathfeier in 2 Mos. 20, 11 (1 Mos. 2, 2 f.) und mit der Analogie der Beweisführung in Joh. 7, 19—25. Der johanneische Christus nimmt genau dieselbe conservative Stellung zum Sabbathgebot ein wie der Christus der älteren Evangelien. Nur in eminentem Maße gilt dem Sohne Gottes, was allen Israeliten gilt. Aber ebenso gilt nach Marc. 2, 28 (vgl. Matth. 12, 8; Luc. 6, 5) vom Sohn des Menschen, was nach dem Zusammenhang vom Menschen überhaupt gelten müßte.

5) 5 Mos 5, 15. Die zweite Hälfte des Verses scheint zu beweisen, daß nicht nur die Arbeitsruhe der Knechte, sondern die Sabbathfeier der Israeliten überhaupt durch die Erinnerung an den egyptischen Knechtsdienst ohne Feier und Rast motivirt werden soll. Vgl. Oehler in Herzog's Encykl. XIII, 198.

6) Der Mangel einer ausdrücklichen Bezeugung gerade der Sabbathfeier bei den jüdischen Christen der apostolischen Zeit — denn Luc 23, 56 gehört noch nicht dahin — wird durch Stellen wie Apostelg. 21, 20 vollkommen ersetzt, vgl. auch Anm. 8. 11. 38.

7) Die drei ersten Evangelien lassen zwar auch das Verhältnis der letzten Ereignisse der Geschichte Jesu zu den Wochentagen erkennen, aber doch nur nachträglich wird bemerkt, daß Jesus an einem Freitag gekreuzigt wurde (Matth. 27, 62; Marc. 15, 42; Luc. 23, 54), und nur beiläufig, daß der folgende Tag ein Sabbath war (Marc. 16, 1; Luc. 23, 56), womit dann von selbst die Bezeichnung des Auferstehungstages als ersten Wochentages (Matth. 28, 1; Marc. 16, 2; Luc. 24, 1) gegeben war. Johannes scheint auf die Wochentage größeres Gewicht zu legen. Dreimal wird betont, daß Jesus am Freitag gekreuzigt wurde, wenn man Joh. 19, 14 nach 19, 31. 42 erklärt; und zweimal, daß er am Sonntag auferstanden und den Seinigen erschienen

sei, Joh. 20, 1. 19, vgl. auch V. 26. Die hierauf gegründete christliche Wochenordnung wird in den Kreisen, für welche dies Evangelium zunächst bestimmt war, bereits feste Sitte gewesen sein.

8) Matth. 5, 17—20. Dahin gehört auch Matth. 23, 3 und 23 und in Bezug auf die Sabbathfeier die indirecte Anweisung Matth. 24, 20, welche bei Marc. 13, 18 nicht zufälliger Weise fehlt.

9) Matth. 17, 24—27. Vgl. Joh. 4, 21–24.

10) Gal. 4, 8—11. Vgl. V. 3. Ich gehe im Text von der Ansicht aus, daß das Galatien dieses Briefs die ganze damalige römische Provinz dieses Namens, und daß unter den Galatern vor allem die lykaonischen Christen zu verstehen seien (Ap.-G. 13 und 14).

11) Röm. 14, 5 f., eine der Stellen, wo die Wahl der richtigen Lesart für den Sinn wesentlich ist. Liest man: „denn der Eine hält einen Tag vor dem anderen, der Andere aber hält alle Tage gleich", so wird diese Verschiedenheit der Sitte in Bezug auf die Beobachtung gewisser Tage nur als ein lehrreiches Beispiel mit dem Gegensatz der Vegetarianer und der Fleischesser in der römischen Gemeinde zusammengestellt. Der letztere Gegensatz, welcher gegenseitige abschätzige Urtheile und Streitigkeiten veranlaßt hatte, soll ebenso in der Kirche geduldet werden, wie es als eine berechtigte Mannigfaltigkeit anerkannt war, daß ein Theil der Christenheit gewisse Tage (Sabbathe, Fast- und Festtage) als heilige Tage auszeichnete, während ein andrer Theil überhaupt keinen Unterschied zwischen solchen heiligen und gemeinen Tagen machte. Streicht man ferner nach überwiegender Bezeugung in V. 6 die Worte: „und welcher nicht darauf hält, der thut's auch dem Herrn", so wird es noch deutlicher, als es sonst der Fall wäre, daß derjenige, welcher Tage feiert, nicht etwa mit den Asketen, sondern gerade mit den freisinnigen Christen in Rom in Parallele gestellt wird. Die römischen Asketen sollen hören, daß sie den im Puncte der Nahrungsmittel freisinnigen Mitchristen wenigstens die gleiche Duldung schuldig sind, welche Paulus und die Heidenchristen gegen diejenigen jüdischen Christen üben, die ihrer ererbten Sitte in der Feier heiliger Tage glauben treu bleiben zu sollen (Vgl. v. Hofmann, N. Test. III, 553 ff.). Das Argument war um so schlagender, wenn die Majorität der römischen Christen und zumal jene Asketen selbst jüdischer Herkunft waren und daher auch jüdische Festtage und -zeiten beobachteten. Nur unter dieser Voraussetzung

begreift sich auch das hiesige Urtheil des Paulus in seinem Unterschied von demjenigen in den Briefen an die heidenchristlichen Gemeinden von Galatien und Kolossä. — Der jüngste Versuch, die heidnische Herkunft der Majorität der römischen Christen jener Zeit zu erweisen (Jahrbb. für deutsche Theol. 1876, S. 248 ff.), zeichnet sich vor den älteren durch eine ungemeine Oberflächlichkeit der Exegese aus.

12) 1. Kor. 16, 1 f. Luthers Uebersetzung ist hier wie Matth. 28, 1; Marc. 16, 2; Luc. 24, 1; Joh. 20, 1. 19. Apostelg. 20, 7, wo überall der erste Tag der jüdischen Woche, der Sonntag, gemeint ist, sehr irreführend.

13) Ap.-G. 20, 7. Da Paulus am anderen Tage weiter reist, könnte man sich in diesem Falle die Wahl des Sonntags zu jener Feier daraus erklären, daß Paulus seinen Abschied so feiern wollte, nachdem der Tag der Abreise aus anderweitigen Gründen festgestellt war. Aber warum hätte der Erzähler dann den Tag nach seiner Stellung in der jüdischen Woche bezeichnet, während er sonst in diesem Zusammenhang nur das Verhältnis der Reise zu den jüdischen Festen Passa und Pfingsten hervorhebt? Die polemischen Bemerkungen von Overbeck zu de Wette's Apostelg., S. 334, klären die Sache in keiner Weise auf.

14) Off. Joh. 1, 10. Vgl. die Anm. 7. Nach dem ältesten apokryphen Bericht über den Tod des Johannes (Wright, apocr. acts of the ap. I, 66. II, 61 = Tischendorf, acta apocr. p. 272, vgl. Göttinger gel. Anzz. 1878, S. 113), dem Bruchstück einer vor dem dritten Jahrhundert verfaßten Schrift, hat sich Johannes an einem Sonntag nach Beendigung des Gemeindegottesdienstes in's Grab gelegt. Hier findet sich, wie schon bei Ignatius Magn. 9, 1 (nach richtiger Lesart s. meine Ausg. p. 36 sqq.) und im Titel des Werks, welches Melito von Sardes über den Sonntag schrieb (Eus. h. e. IV, 26, 2), das substantivirte κυριακή, während daneben die vollständige Form ἡ κυριακὴ ἡμέρα nicht ausgestorben ist. Vgl. auch Dionys von Korinth bei Eus. IV, 23, 11.

15) Die erste Entstehung des Brauchs, den Sonntag, den ersten Tag der siebentägigen Woche der Juden und Christen, den achten Tag zu nennen, kann nur aus derselben doppelten Irrationalität erklärt werden, welcher der Anfangs- oder Schlußtag der achttägigen römischen Woche den Namen nundinae (Neuntag) verdankt. Indem man den Anfangstag der nächst-

folgenden Woche zugleich als Schluß der vorangehenden betrachtete, wurde der je siebente Tag als der je achte bezeichnet (Tertull. idolol. 14: octavus quisque dies vom Sonntag; vgl. unser „8 Tage" und die französische quinzaine). Sodann aber wurde diese Bezeichnung, welche je nach dem Anfangspunct der Zählung auf jeden beliebigen der 7 Wochentage gleich gut passen würde, auf den bestimmten ersten Tag der jüdischen Woche fixirt. Daraus erklärt sich der unzählig oft vom Sonntag gebrauchte Ausdruck: „Der achte Tag, welcher auch der erste ist" (Justin. dial. 41 extr.; c. 138; auch schon apol. I, 67 extr. Clem. Al. strom. VI §. 138; August. ep. 55, 28 ad Januar. [ed. Ven. tertia] tom. II, 185 und in dem achten der von Denis herausgegebenen Sermone tom. XVIII, 1051. Vgl. auch viele der sogleich anzuführenden Stellen). Aber dieser Ursprung des Namens scheint früh absichtlich ignorirt worden und bald völlig aus dem Bewußtsein verschwunden zu sein, wenn man, wie schon Barnabas (XV, 8. 9), den Sonntag als achten Tag dem Sabbath als dem siebenten gegenüberstellte, als ob nicht der eine so gut wie der andere einer von 7 Tagen wäre, und wenn man nun im Alten Testament allerlei versteckte Weissagung auf den Sonntag als den achten Tag finden wollte (Justin. dial. 24 und an den vorhin genannten Stellen; Orig. select. in Psalm. [Delarue II, 517 B. C.] Euseb. [bei Montfaucon coll. nov. I, 33 A. 44 C.]; Pseudoign. ad Magn. 9 [m. Ausg. p. 202, 19]; Basil. de spir. s. 27 [ed. Bened. III, 56]; Aster. Amas. hom. in ps. 6 [Cotel. mon. eccl. gr. II, 49 sq.]; unter den Lateinern Cypr. ep. 64, 4 [ed. Vindob. 719, 24 sqq.]; Victor. de fabr. mundi [Routh, rel. s. III, 458 ed. 2]; August. ep. 55, 23 tom II, 181 cf. contra Faust. VI, 3 tom X, 245). — Die Erklärung des Namens „der achte Tag" aus Joh. 20, 26, welche Steinmeyer (der Dekalog S. 61 Anm.) gewagt hat, wird hoffentlich keine Freunde finden.

16) In vorconstantinischer Zeit findet sich der Name Sonntag meines Wissens nur bei Justiu, apol. I. 67 (zweimal, daneben „Tag des Saturn" als Name des Sabbaths); Tertull. apol. 16; ad not. I, 13, also in Schriften, die auf Heiden berechnet waren. Auch die übrigen Wochentage müssen nur sehr selten von Christen mit den Planetennamen belegt worden sein. Ein Clemens von Alex. weiß natürlich, daß der Mittwoch (ἡ τετράς) nach dem Hermes (Mercur)

und der Freitag (ἡ παρασκευή) nach der Aphrodite (Venus) genannt wird (strom. VII. § 75). Aber er würde dies schwerlich allegorisch verwenden, wenn er nicht in diesem Werk vielfach auch auf heidnische Leser reflectirte. Recht vereinsamt scheint auch eine christliche Inschrift vom 5. November 269 zu stehn, worin der Tag der Venus genannt wird (Mommsen, römische Chronol. 2. Aufl., S. 312). Erst seit Constantin, welchem der Name Sonntag für seine religionsmengerischen Absichten bequem war, wurde dieser auch den Christen geläufiger. Schon Euseb sucht zwischen den älteren christlichen Anschauungen und der byzantinischen Hofsprache eine Brücke zu schlagen, indem er den Tag des Herrn den Tag des Lichts und der Sonne nennt, wo er von Constantins Sonntagsgesetzgebung redet (Vita Const. IV, 18, 3 cf. c. 20). Als erster Tag der jüdischen Woche war der Sonntag der Tag der Erschaffung des Lichts (1 Mos. 1, 3; cf. Clem. Alex. strom. VI, § 138; Victorin. de fabr. mundi bei Routh III, 460). Schon Justin hatte durch diese Reflexion die vorübergehende Anbequemung an den heidnischen Namen Sonntag gewissermaßen gerechtfertigt (apol. I, 67). Eine andere Anknüpfung, welche ein Redner wie Ambrosius (serm. in pentecost. ed. Paris 1632, tom. V, 81) nicht verschmähte, obwohl er gleichzeitig den Namen als einen heidnischen bezeichnete, bot die Vergleichung des auferstehenden Christus mit der aufgehenden Sonne. Viel entschiedener erklärte sich Augustin gegen diesen heidnischen Sprachgebrauch, Enarr. in psalm. 93 (tom VI, 260): Una sabbati dies dominicus est; secunda sabbati secunda feria, quem seculares diem Lunae vocant; tertia sabbati tertia feria, quem diem illi Martis vocant. Quarta ergo sabbatorum quarta feria, qui Mercurii dicitur a paganis et a multis Christianis. Sed nollemus; atque utinam corrigant et non dicant sic. Habent enim linguam suam, qua utantur .... Melius ergo de ore christiano ritus loquendi ecclesiasticus procedit.

17) Dio Cass. 37, 19; Mommsen, über den Chronogr. von 354, S. 566. 568. Daß sich bei den alten Assyrern und bei den Zabiern unter anderen Aufzählungen auch die jüdisch-christliche (vom Sonntag bis Sonnabend) findet (Schrader, Theol. Stud. u. Krit. 1874, S. 348, 350), darf hier außer Betracht bleiben.

18) Vgl. außer den Anm. 15 angeführten Stellen Orig. hom. 7, 5 in Exod. (Delarue II., 153 sq.).

19) Ign. ad Magn. 9, 1. Vgl. meine Bemerkungen zu d. St. (Patr. apost. II., 37 sq.) und im Ignatius v. Ant. S. 354 f. Die Behandlung der Stelle bei O. Henke, Beiträge zur Geschichte der Lehre von der Sonntagsfeier, Stendal 1873, S. 7, ist auch abgesehen von der dort zu Grunde gelegten verwerflichen Lesart grammatisch und exegetisch unrichtig. — Wesentlich auf der gleichen Linie mit Ignatius und Origenes bewegt sich auch noch Athanasius, wenn er wirklich der Verfasser der Schrift — eine Homilie ist es ja nicht — de sabbato et circumcisione ist (ed. Patav. 1777, vol. II, 42 sqq.). Sehr eigenthümlich dagegen äußert sich der Verfasser einer Predigt über Marc. 2, 23—3, 6, (homil. de semente in Athan. opp. II, 45 sqq.), welche uns durch eine einzige Handschrift als athanasianisch überliefert ist, aber noch aus vielen anderen Gründen als den von Montfaucon angeführten dem Athanasius abgesprochen werden muß. Es ist ein Sonnabendspredigt, welche mit den Worten beginnt: „Am Sabbath haben wir uns versammelt, nicht als ob wir am Judaismus krank wären, denn mit den falschen Sabbathen lassen wir uns nicht ein; wir sind vielmehr am Sabbath hier erschienen, um den Herrn des Sabbaths anzubeten. Denn vormals war bei den Alten der Sabbath in Ehren, der Herr aber hat den Sabbath in einen Herrentag (Sonntag) umgesetzt." So nämlich werden die letzten Worte zu übersetzen und auf jenen bestimmten Sabbath der evangelischen Lection zu beziehen sein. Daß der Sonntag der christianisirte Sabbath sei, oder daß das Sabbathgebot durch die Sonntagsfeier erfüllt werde, sagt dieser Prediger auch im weiteren Verlauf durchaus nicht.

20) Daneben kommt die in Anm. 16 belegte Beziehung auf den ersten Tag der Schöpfung kaum in Betracht; noch weniger die hier und da auftauchende Meinung, daß auch die Himmelfahrt auf einen Sonntag gefallen sei. Mit Barn. 15, 9 ist in dieser Hinsicht die doctrina apostolorum zu vergleichen, welche Himmelfahrt und Pfingsten auf einen und denselben Sonntag verlegt (Cureton, anc. syriac docum., syr. Theil p. 24, 8; 27, 7; engl. Theil p. 24, 11; 27, 12, griechisch unter dem Titel διδαχὴ Ἀδδαίου bei Lagarde, rel. iur. eccl. gr. p. 89, 17; 90, 17).

21) Diese Sitte ist beinahe so alt wie die Sonntagsfeier selbst. Justin (ap. I, 67) an der oben S. 24 übersetzten Stelle bezeugt sie, obwohl er den Gegensatz der Kniebeugung an andern Tagen nicht zu

erwähnen Anlaß hat. Irenäus erwähnt sie als eine von apostolischen Zeiten an aufgekommene Sitte (Stieren 828 sq. Harvey II, 478 sq.); ferner Tertullian (de orat. 18 al. 23; de corona 3) und Petrus von Alexandrien (Lagarde, rel. iur. eccl. gr. p. 73, 23) als eine empfangene Ueberlieferung. Durch das nicänische Concil (can. 20) wurde sie zum Kirchengesetz, cf. const. apost. II, 59 ed. Lagarde 90, 14; Epiphan. expos. fidei cathol. 21. Wenn Augustin nicht weiß, ob sie in allen Kirchen beobachtet wird (ep. 55. 32 ad Januar. tom II p. 187 cf. § 28), so sagt er damit auch, daß er von keiner Ausnahme weiß.

22) Das Fasten am Mittwoch und Freitag war schon am Ende des 2. Jahrhunderts verbreitet: Clem. strom. VII. § 75 (in § 76 daneben die Sonntagsfeier); Tertull. de ieiun. 2. 10. 14. Aber wenn nach diesen Stellen Tertullian's die Katholiken des Abendlands diesen allgemeinen Brauch nur noch nicht als unbedingt verbindlich gelten lassen wollen, so scheint mir unverkennbar zu sein, daß zur Zeit der bedeutend früher geschriebenen Schrift de oratione 14 (al. 19) eine Sitte des Fastens an diesen Tagen im Gesichtskreis des Tertullian überhaupt noch nicht vorhanden war. Die Stationstage, von welchen da die Rede ist (vgl. auch c. 18 al. 23; ad uxor II, 4), sind nach individuellem Bedürfnis und Vorsatz vom Einzelnen erwählte (halbe) Fasttage, wie bei Hermas (sim. V, 1). Sie treffen gelegentlich mit der gemeindlichen Abendmahlsfeier, d. h. aber für diese Zeit mit dem Sonntag zusammen (vgl. unten Anm. 24). Ebenso privaten Charakters waren aber auch alle ganzen Fasttage (ieiunia). Das einzige gemeinsame und als kirchliche Pflicht anerkannte Fasten war das des Passafestes. Die festere Ausprägung der Sitte muß demnach sehr rasch und plötzlich vor sich gegangen sein. Cf. Victorin. l. l. p. 456; Petr. Alex. l. l. p. 73, 20; die älteren apostolischen Diataxen bei Epiphan. haer. 75, 6; exposit. fid. cathol. c. 21; const. apost. V, 20 p. 155, 22; VII, 23 p. 207, 11; can. apost. 69 (al. 68); Pseudoign. ad Philipp. 13; August. ep. 36, 30 ad Casulan. tom. II, 107. Wenn Victorin und Epiphanius a. a. O. statt des im Text angegebenen Grundes des Fastens am Mittwoch angeben, daß Jesus an diesem Tage verhaftet worden sei (vgl. auch Epiphan. haer. 51, 26 und dazu Petavius; ferner Athanasius bei Montfaucon, bibl. Coisl. p. 112), so sind sie offenbar irregeleitet durch zweideutige

Stellen, wie const. ap. V, 15 p. 145, 19, welche nach den deutlichen wie const. ap. VII, 23 p. 207, 11 zu erklären sind. Verlegte man die bei Matthäus (26, 3—5 und V. 14—16) und Marcus (14, 1 f. und V. 10 f.) getrennten Thatsachen nach Anleitung von Luc. 22, 1—6 auf denselben Tag, nämlich auf den Matth. 26, 3; Marc. 14, 1 angezeigten Tag zwei Tage vor dem Passa (Freitag), so hatte am Mittwoch sowohl der entscheidende Beschluß des Synedriums, als das Anerbieten des Judas stattgefunden. Dieser Verrath des Judas wurde dann mit der thatsächlichen Auslieferung verwechselt. — Ganz abweichend aber ist die Begründung des Mittwochgottesdienstes in der syrischen doctr. apost. (Cureton, anc. docum. syr. Text p. 26, 8, engl. Uebersetzung p. 26, 10). Wenn hier nicht ausdrücklich des Fastens, sondern nur des Gottesdienstes am Mittwoch und Freitag gedacht wird, und dagegen in unseren apostolischen Constitutionen und in der älteren Literatur gewöhnlich nur von Fasten geredet wird, so ist das kein wesentlicher Unterschied, denn die Begründung zeigt, daß das Fasten auch da gemeint ist, wo es nicht genannt wird. Beides ist zusammengefaßt in den dem Epiphanius vorliegenden Diataxen und in dem auf die gleiche Quelle zurückgehenden Fragment des Athanasius. — Merkwürdig ist, daß Origenes, der nach Sokrates (hist. eccl. V, 22 ed. Mogunt. 1677 p. 287 A) seine meisten Predigten am Mittwoch und Freitag gehalten haben soll, meines Wissens selbst nur von Freitags- und Sonntagsgottesdiensten spricht (c. Cels. VIII, 22; hom. V, 2 in Jesai.). Wie diese Predigt, so giebt sich auch die hom. VII in Exod. als eine Freitagspredigt zu erkennen.

23) Dies wurde, da den Kern der christlichen Osterfeier eine besonders feierliche Abendmahlsfeier bildete, für Irenäus ein Grund, die abendländische Sitte, wonach Ostern stets an einem Sonntag gefeiert wurde, vor der abweichenden Sitte seiner kleinasiatischen Heimat zu bevorzugen (Eus. h. e. V, 24, 11; 23, 1 sq. Iren. fragm. syr. bei Harvey II, 456).

24) Das Nichtfasten am Sonntag ist bei Tertullian (de orat. 18 al. 23) mit inbegriffen in den allgemeinen Ausdruck: (ab) omni anxietatis habitu et officio cavere debemus. Wenn ein Stationstag mit der sonntäglichen Abendmahlsfeier zusammentrifft, soll wenigstens die Gemeinde möglichst wenig davon merken. Zu dem

Ende soll der, welcher nach dem Ausdruck des Hermas „Station hat", sich ebenso wie die Andern das gesegnete Brod reichen lassen, sich dasselbe aber für späteren Genuß nach Ablauf der Fastenstunden aufbewahren (de orat. 14 al. 19). Auch die strengen montanistischen Fastengebote nahmen den Sonntag wie den Sabbath aus (de ieiun. 15). Vgl. ferner was theils direct in Bezug auf den Sonntag, theils durch den Gegensatz zu den Fasttagen in dieser Hinsicht gesagt ist bei Victorin. l. l. p. 457. Petr. Alex. l. l. 73, 22; Epiphan. expos. fid. cath. 21; Pseudoign. ad Philipp. 13; August. ep. 55, 28 tom. II, 185. Während aber ein Augustin noch aus der Schrift zu beweisen sucht, daß das Fasten am Sonntag an sich keine Sünde, sondern nur ein gegen alle kirchliche Sitte verstoßendes Aergernis sei (ep. 36, 2 und 16 ad Casulan. tom. II, 92. 99), wird in der kanonistischen Literatur der Griechen davon regelmäßig so geredet, wie schon in den älteren apostolischen Diataxen bei Epiphanius (haer. 70, 11): „Verflucht ist vor Gott, wer am Sonntag sich kasteit." Cf. const. apost. V, 20. In dieser Betrachtungsweise wurde man wenigstens bestärkt durch den Gegensatz der Eustathianer, Manichäer und Priscillianisten, welche mehr oder weniger geflissentlich die kirchlichen Freudentage zu Fasttagen umstempelten und umgekehrt (Epist. synod. Gangr. und can. 18. 19 derselben; August. ep. 36, 27—29, tom. II, 105 f.; über die Synode von Saragossa s. Hefele, Conciliengesch. I, 744, 2. Aufl.; vgl. auch noch die Aërianer nach Epiph. haer. 75, 3).

25) Tertull. de idolol. 14. Die zu Grunde gelegte Lesart ist nicht gerade zweifellos.

26) Const. ap. II, 61 ed. Lag. p. 92, 2 sqq. 93, 12 sqq. (didascalia syr. p. 59 sq), vgl. auch c. 60.

27) Conc. Laodic. can. 29. Es ist irreführend, wenn Neander (Kirchengesch. I, 2, 576. 3. Aufl.) mit einiger Einschränkung und M. Rieger (Staat und Sonntag, S. 15) ohne jede Einschränkung behaupten, hierdurch habe die Kirche die Arbeitsruhe am Sonntag zum positiven Gesetz gemacht. In der vergleichbaren Stelle Pseudoign. ad Magn. 9 wird die Arbeitsruhe am Sabbath verboten, aber für den daneben genannten Sonntag wird sie nicht gefordert. Sehr bezeichnend ist es auch, daß const. ap. VIII, 32 nur für die Sclaven Arbeitsruhe an den Gottesdiensttagen gefordert wird. Es gilt nur Schutz der Unfreien gegen gezwungene Arbeit, wodurch ihnen die

Betheiligung am Gottesdienst unmöglich gemacht werden könnte. Die Lesart δούλους statt λαούς (so in der Parallelstelle bei Hippol. ed. Lagarde p. 82, 8; reliqu. iur. eccl. gr. p. 2, 22, aber auch dort nachher οἱ δοῦλοι) steht auch nach den syrischen und koptischen Recensionen fest: reliqu. iur. eccl. gr. p. XV. XXIII. — In der von Eucherius von Lugdunum aufgezeichneten Legende von der Legio Thebaea wird erzählt, zur Zeit des Bischofs Theodorus von Martinach um 380 sei ein beim Bau einer Basilica zu Ehren jener Märtyrer beschäftigter heidnischer Arbeiter, der am Sonntag daran gearbeitet hatte, von den Heiligen gezüchtigt und gescholten worden, quod vel die dominico ecclesiae solus deesset, vel illud fabricae opus sanctum suscipere gentilis auderet (Ruinart, acta mart. sincera p. 294 ed. 1).

28) Tert. de orat. 18 (al 23): ne quem diabolo locum demus. Selbst wenn Tertullian hier an die Wortbedeutung von diabolus (Verleumder, Ankläger) gedacht haben sollte, würde er damit noch nicht, wie Neander (Kircheng. I, 1, 162. 3. Aufl.) meint, seinerseits die Sonntagsarbeit für Sünde erklärt haben. Es wäre nur vorausgesetzt, daß irgendwer den Christen aus der Sonntagsarbeit einen Vorwurf machen könnte. Aber viel wahrscheinlicher ist die im Text gegebene Deutung, wonach der Teufel vielmehr als Versucher in Betracht kommt, die Sonntagsarbeit also nicht als Sünde, sondern ebenso wie alle irdischen Geschäfte als Anknüpfungspunkt für die Versuchung zur Sünde angesehn wird.

29) Unter den Irrthümern, welche die richtige Behandlung der Sonntagsfrage erschweren, ist nicht bloß unter den Laien einer der wirksamsten die Meinung, daß die zehn Gebote zu dem übrigen mosaischen Gesetz sich verhalten wie das ewig gültige Sittengesetz zu dem durch Christus aufgehobenen Cerimonialgesetz. Daß diese Unterscheidung des Dekalogs vom übrigen Gesetz biblisch nicht zu begründen und mit dem thatsächlichen Inhalt des einen und des andern unverträglich sei, liegt am Tage. Lehre der alten Kirche ist es auch nicht gewesen (s. Anm. 30 und dazu die Ausführung im Text); und den Lutheranern, welche dies, etwa unter Berufung auf Apol. Conf. Aug. (art. III, §. 3), für evangelische Lehre halten, ist vor anderem die Lectüre der in der Hauptsache unwiderleglichen Darlegung Luther's in der Schrift „wider die himmlischen Propheten" (Erl. Ausg. Bd. 29,

151 ff. 156 f.) zu empfehlen. Am sonderbarsten aber ist die häufige Berufung auf Matth. 5, 17—20. Der Wortlaut spottet jedes Versuchs, den Sinn herauszubringen, daß Jesus dort die ewige Gültigkeit des Dekalogs im Unterschied von dem übrigen alttestamentlichen Gesetz gelehrt habe. Man könnte durch jene Stelle mit gleich gutem und schlechtem Recht die fortdauernde Gültigkeit des Gebots der Beschneidung und des Verbots des Schweinefleischessens als die des Sabbathgebots begründen. Wenn Jesus übrigens es ablehnt, daß er gekommen sei, Gesetz und Propheten aufzulösen, so bestreitet er damit ebensowenig, daß es durch die Entwickelung der Heilsgeschichte und durch seine eigene Wirksamkeit zu einer vom alttestamentlichen Gesetz unabhängigen Gestalt seiner Gemeinde kommen werde, als er durch Worte wie Joh. 3, 17; 12, 47 bestreitet, daß er der Weltrichter sein werde Joh. 5, 27. — Eine zweite Hauptstütze der unevangelischen Lehre vom Sonntag bildet die Vermuthung — denn mehr ist es ja nicht als eine Vermuthung, die weder durch jüdische Tradition noch durch Joh. 7, 19—23 sich empfehlen läßt —, daß Gott nach 1 Mos. 2, 2 f. den ersten Menschen und somit der Menschheit die Feier des Sabbaths geboten habe. Um nun hieraus für den Sonntag etwas zu gewinnen, liebt man es bis heute, den klaren Wortsinn der Stelle so zu verdunkeln, daß Gott den je siebenten Tag, oder von je sieben Tagen einen gesegnet und geheiligt habe. Aber der Text redet nur von dem einen siebenten Tag, welcher die erste Woche des Weltdaseins abschloß; und so gewiß ein Israelit dies geschrieben hat, so unzweifelhaft ist auch, daß er in diesen Worten eine indirecte Segnung des jede jüdische Woche abschließenden Sabbaths und nicht irgend eines der sieben Wochentage angezeigt fand und seinen Lesern anzeigen wollte. — Hiermit wird nicht selten ein Beweis aus der Analogie des Sabbaths mit der gleichfalls bis zu Schöpfung und Paradies zurückreichenden Ehe verbunden. Beides seien Gottesordnungen für die ganze Menschheit und alle Zeiten. Nun hat gewiß jedes Gleichnis das Recht zu hinken, aber es darf nicht wie dieses auf beiden Füßen lahm sein, wenn es stehen soll. Gott hat die Ehe nicht anders gestiftet als durch Erschaffung des Weibes. Vergleichbar wäre daher die Stiftung des Sabbaths mit der Ehe nur dann, wenn Gott dem siebenten Tage der Woche eine reelle Natur anerschaffen hätte, welche ihn von den sechs anderen Tagen ebenso unterschiede,

wie das Weib vom Manne unterschieden ist. Dann würde es sich freilich von selber verstehen, daß der Christ den siebenten Tag der Woche, aber auch nur diesen und nicht etwa den ersten oder sechsten, darnach werthschätzen müßte. Denn die schöpfungsmäßige Natur der Dinge bietet dem Christen den Stoff, an welchem, und zugleich die Formen dar, in welchen er seinen Glauben bethätigt und Liebe übt. Aber unerträglich ist auch die andere Voraussetzung dieser Vergleichung, daß die Ehe eine für alle Menschen verbindliche Gottesordnung sei. Dann wäre es nicht mehr wahr, daß Jesus alle Gerechtigkeit erfüllt hat, und alle Christen von Paulus an, welche außer der Ehe geblieben sind, müßten als Empörer gegen Gottes Ordnung gelten.

30) Eben dies giebt Irenäus (IV, 16, 3) als die von je gewesene und ewig bleibende virtus decalogi an; in ähnlichem Zusammenhang der alte Evangeliencommentar unter Theophilus' Namen lib. I ed. Otto p. 283. Noch um 400 sagt Makarius von Magnesia (lib. III, 41 ed. Blondel p. 140) kurz und gut von Christus in Bezug auf das ganze mosaische Gesetz: ἐν ἀγάπῃ εὐαγγελίου νόμον περιγράψας παλαιόν. Vgl. übrigens v. Zezschwitz, System der Katechetik II, 1, 172 ff. Die dagegen gerichteten Bemerkungen Steinmeyer's (der Dekalog S. 5 ff.) bezeugen nur die Abneigung dieses Theologen, die kirchengeschichtliche Wirklichkeit zum Inhalt und Maß seiner Anschauungen zu machen. Der angedeutete Gegenbeweis dürfte, wo es sich um die alte Kirche handelt, jedenfalls nicht mit dem spätgeborenen Augustin beginnen.

31) Justin. dial. c. Tryph. 45. Tertull. adv. Jud. 2. Orig. comm. in epist. ad Rom. lib. II, 8 u. 9; III, 2 (Delarue IV, 505 D); contra Cels. V, 37. Const. apost. I, 6 (Lagarde p. 7, 1); VI, 22 (p. 186, 11); c. 23 (p. 186, 13) cf. c. 19 sqq.

32) Theoph. ad Autol. II, 35; III, 9. Von der ersten Tafel (περὶ εὐσεβείας) reproducirt dieser nur die beiden Hälften des ersten Gebotes und geht dann mit stillschweigender Beseitigung des zweiten und dritten Gebotes zur zweiten Tafel über. — Irenäus an der in Anm. 30 angeführten Stelle zeigt nicht nur durch den Ausdruck virtus decalogi, wie er es meint; er sagt dies auch gerade in einem Zusammenhang, wo der Sabbath von dem ewig gültigen Gesetz ausgeschlossen wird. Ebenso nimmt Origen. comm. in ep. ad Rom. lib. II, 9 den Sabbath ausdrücklich vom natürlichen Gesetz aus.

Vgl. ferner die Berührungen des Dekalogs in Const. ap. I, 1 u. 6; II, 36; VI, 19. 20.

33) So Iren. IV, 8, 2 sq.; Tertull c. Marc. IV, 12, wie auch Luther im großen Katechismus. Aber schon ein Lactanz (instit. IV, 17) gab sich der Täuschung hin, daß Christus das Sabbathgebot gebrochen und dadurch aufgehoben habe. Die erstere, scheinbar gesetzliche Ansicht ist nicht allein die geschichtlich richtige, sondern auch die wahrhaft evangelische, weil sie die Abwesenheit des verfehlten Bemühens bezeugt, das Bild Christi auch nach denjenigen Seiten, welche durch seine Zugehörigkeit zum Volke Israel bedingt sind, als Vorbild für die ganze Christenheit auszumalen.

34) Justin. dial. 18—27. 46. Iren. IV, 16, 1—4. Tertull. adv. Jud. 2—6 (cf. Barn. 2, 6). Was hier als eine gegen Juden gerichtete Behauptung auftritt, daß der Sabbath eine erst mosaische und darum nur jüdische Institution sei, ist auch eine seit alter Zeit bei den Juden selbst vertretene Meinung (Selden, de iure nat. et gent. Argentor. 1665 p. 343. 316. 326 sq. 333 sq. 349 sq. Ueber die gegentheilige Meinung s. denselben p. 354—57).

35) Justin. dial. 12; Iren. IV, 16, 1: sabbata autem perseverantiam totius (soll heißen omnis = πάσης) diei erga deum deservitionis edocebant etc.; Tertull. adv. Jud. 4 (cf. adv. Marcion. IV, 12); Clem. strom. IV § 8; VI § 138. S. auch mehrere Stellen in den folgenden Anmerkungen.

36) Barn. 15, 1. 6—8; Iren. in dem mehrfach angeführten Kapitel; Orig. hom. VII § 7 in Exod.; August. de Genesi ad lit. lib. IV § 24 (tom. III, 222); de Genesi c. Manich. lib. I § 33 (tom. I, 827); ep. 55, 19 ad Januar. (tom. II, 179).

37) Diesen Gedanken entwickelt vor Anderen schön Augustin in seiner Sonnabendspredigt über Psalm 91 (tom. VI, 236) mit den an den Gedanken des „Barnabas" erinnernden Worten: omnis homo malus sabbatum habere non potest; nunquam enim illi conquiescit conscientia; necesse est in perturbationibus vivat. — Solche Ruhe hat uns Christus gebracht und zugleich das Joch des Gesetzes von uns genommen (nach Matth. 11, 28) Epist. 55, 22 (tom. II, 180); contra Faust. lib. XIX, 9 (tom. X, 381); c. Adimant. 2 (tom. X, 135).

38) Justin. dial. 47. Eus. h. e. III, 27. Epiphan. haer. 29,

7. 8; haer. 30, 2. 16. 32. Trotz der bekannten Unklarheiten in den Nachrichten über die verschiedenen Gruppen der jüdischen Christen wird dem Eusebius zu glauben sein, daß es neben denjenigen „Ebjoniten", welche gar keine Sonntagsfeier kannten, auch solche gab, welche sie annahmen, und daß Letztere daneben die ihnen mit der anderen Partei gemeinsame Sabbathfeier beibehielten. Zur Annahme der Sonntagsfeier hatten die in sich verschlossenen nazaräischen Gemeinden keinen Anlaß, und man wird aus der Erzählung ihres aramäischen Evangeliums von der dem Jakobus am Ostertag zu Theil gewordenen Erscheinung des Auferstandenen und dem Worte Jesu an denselben („Mein Bruder, iß dein Brod; denn des Menschen Sohn ist von den Todten auferstanden") nicht auf fröhliche Sonntagsfeier in diesen Kreisen schließen dürfen. Anders lag die Sache für die mannigfaltigen Schattirungen jüdischen Christenthums, welche in das Gebiet der Heidenkirche einzudringen suchten. Wir können jedoch nicht nachweisen, daß Cerinth (Philastr. 36, cf. Epiph. haer. 28, 1) und die von Ignatius bekämpften Irrlehrer, welche in Kleinasien neben anderen jüdischen Dingen auch die Sabbathfeier predigten (ad Magnes. 9), sich daneben am heidenchristlichen Gemeindegottesdienst und d. h. an der Sonntagsfeier betheiligten (Ign. Smyrn. 7, 1 mit meinen Bemerkungen dazu). Auffallend ist ferner, daß, soviel ich mich erinnere, weder in den clementinischen Homilien noch in den Recognitionen irgendwo die Sabbathfeier empfohlen oder die Sonntagsfeier vorausgesetzt wird. In hom. XIII, 1 — XX, 1 hat man eine Reihe von acht Tagen, deren keiner als Sabbath oder Sonntag ausgezeichnet wird. Der nach 11 Tagen wiederkehrende Sabbath des Simon Magus, an welchem er nicht disputiren will (hom. II, 35; recogn. I, 20) ist sehr dunkel. In der partiellen Reproduction des Dekalogs homil. XIII, 4 wird von der Heiligung des Namens sofort zum Ehren der Eltern übergegangen (cf. VII, 8). Nur aus dem Schweigen über den Sabbath in hom. III, 45—56 darf man schließen, daß er nicht zu den außer Geltung gesetzten Bestandtheilen des Gesetzes gehört.

39) Es fehlt meines Wissens an jeder nennenswerthen Bemühung um diese wichtige Frage. Die gewöhnliche Vorstellung, wie sie sich bei Neander (Kirchengesch. I, 1, 162 f. I, 2, 574 f., 3. Aufl.) und in der populären Sonntagsliteratur (z. B. Oschwald, die christl. Sonntagsfeier, S. 59) findet, daß die Vereinigung von Sabbath-

und Sonntagsfeier ein stehengebliebener Rest aus den Anfangszeiten der Kirche und eine von den judenchristlichen Kreisen ausgegangene Sitte sei, ist mit den Zeugnissen schlechthin unvereinbar. In Bezug auf die judenchristlichen Parteien s. die vorige Anmerkung. Soweit dieselben des Kampfes gegen die katholische Kirche sich enthielten, entbehrten sie auch jedes Einflusses auf dieselbe und hatten überdies gar keine Sonntagsfeier. Diejenigen aber, welche vom ersten bis in das dritte Jahrhundert hinein auf die katholische Kirche Einfluß zu gewinnen suchten und die Sabbathfeier neben der Sonntagsfeier empfahlen, wurden mit dieser, wie mit ihren übrigen cerimonialgesetzlichen Forderungen im Orient sogut wie im Occident beharrlich abgewiesen; und die gottesdienstliche Feier des Sabbaths tritt in der griechischen Kirche plötzlich erst nach Constantin auf, zu einer Zeit, wo an einen verspäteten Sieg der judenchristlichen Propaganda gar nicht mehr zu denken ist. Die älteren Andeutungen von einer Vorbereitung dieser jungen Sitte sind spärlich. — Da aus dem Mart. Polyc. 8, 1 (cf. Acta Pionii c. 3 bei Ruinart p. 124 ed. 1) nichts zu folgern ist, so steht die Spur einer gewissen Gleichstellung des Sabbaths mit dem Sonntag sehr vereinzelt, welche in der Nachricht Tertullian's liegt, daß zu seiner Zeit einige wenige Christen — er sagt nicht, in welchem Theil der Kirche — am Sabbath wie am Sonntag der Kniebeugung sich enthalten. Es war damals ein Gegenstand lebhafter Discussion (doch wohl in der Umgebung Tertullian's oder wenigstens im Abendland), und Tertullian wünscht, der Herr wolle seine Gnade dazu geben, daß jene Christen entweder von ihrem Brauch ablassen oder doch ohne Aergernis für die Uebrigen bei ihrer Meinung beharren (de orat. 18 al. 23). Als ein Seitenstück zum Nichtknieen und als eine zweite Gleichstellung mit dem Sonntag könnte man das grundsätzliche Nichtfasten am Sabbath ansehn, welches zuerst Tertullian (de ieiun. 15 vgl. c. 14) bezeugt; während Marcion umgekehrt seine Verachtung alles jüdischen Wesens auch dadurch ausgedrückt haben soll, daß er den Sabbath zu einem Fasttag machte (Epiph. 42, 3). Aber noch während des vierten Jahrhunderts findet sich in Bezug hierauf in der abendländischen Kirche weder Uebereinstimmung noch auch eine auf den besonderen Charakter des Sabbaths basirte Motiviruug. Die Kirche von Mailand und viele abendländische Kirchen fasteten am Sabbath nicht; in der römischen und den

spanischen Kirchen war der Sabbath ein regelmäßiger Fasttag (Concil. Illib. can. 26, für dessen richtiges Verständnis Neander I, 1, 163 und Hefele, Conciliengesch. I, 166 [2. Aufl.] sich nur viel entschiedener hätten aussprechen müssen; Victor. de fabr. mundi bei Routh, rel. s. III, 457 ed. 2; Hieron. ep. ad Lucin. [Martianay IV, 2, 579]; August. ep. ad Casulan [tom. II, 93. 95. 101. 105]; Innocent. ep. ad Decentium [Coustant, ep. pontif. R. I, 859]; Cassian. instit. coenob. III, 10; Socrat. h. e. V, 22 p. 288 ed. Mogunt. etc. Ob schon Tertullian misbilligend auf diese römische Sitte hinweist de ieium. 14, scheint mir ungewiß. Doch versichert Hieronymus a. a. O., daß schon Hippolyt unter Anderem hierüber geschrieben habe). Jener römische Geistliche, dessen bodenloses Geschwätz über das Fasten am Sabbath Augustin im Brief an Casulanus meisterhaft durchhechelt, hatte allerdings das im größten Theil der Kirche übliche Nichtfasten am Sabbath als eine grundsätzliche Gleichstellung des Sabbaths mit dem Sonntag aufgefaßt und daher als Judaïsmus getadelt (§ 23 p. 103), während er in sonderbarem Selbstwiderspruch doch auch wieder die Pflicht des Fastens am Sabbath damit begründen wollte, daß der Sabbath der von Gott geheiligte Tag sei (§. 14 p. 98). Aber in Bezug auf die abendländischen Kirchen, welche der römischen Sitte in diesem Stück nicht folgten, war jener römische Anonymus im Unrecht. Ihr Nichtfasten bedeutete nur die Abwesenheit der römischen Sitte. Augustin verurtheilte ebensowenig wie Ambrosius, dessen Ausspruch darüber Augustin wiederholt anführt (ad Casul. §. 32, p. 109; ep. 54, §. 3 ad Januar. tom. II, 165), die römische Sitte, sondern hielt nur die entgegengesetzte für angemessener. Das förmliche Verbot des Fastens am Sabbath tritt gleichzeitig mit der gesetzlichen Einführung gottesdienstlicher Feier des Sabbaths in der kanonistischen und bald auch der sonstigen Literatur der Griechen auf, und zwar mit einem Schlage. Der nachconstantinische Ursprung dieser Einrichtung ergiebt sich, abgesehn von dem Schweigen aller älteren Schriftsteller bei den mancherlei Anlässen, die sich ihnen darboten, schon daraus, daß die Stellen der apostolischen Constitutionen, wo die gottesdienstliche Sabbathfeier neben der Sonntagsfeier empfohlen wird (II, 59; V, 20) nachweisliche Interpolationen sind. In der syrischen Didaskalia, welche die relativ ursprüngliche Gestalt von Const. lib. I—VI darstellt, ist an

den betreffenden Stellen (didasc. apost syr. 1854, p. 58, 28 und 95, 9 ff.) nur vom Sonntag die Rede; und nur auf den Sonntag und die ihm gleichartigen specifisch christlichen Feste paßt die in den griechischen Constitutionen selbst folgende Motivirung (II, 59 ed. Lagarde p. 90, 12 ff. V, 20 p. 155, 26 ff.). Ganz anderer Art sind die übrigens gleichfalls in der syrischen Didaskalia nicht enthaltenen Stellen II, 36 p. 63, 9—14 und VI, 23 p. 187, 1—3, wo im Anschluß an den Dekalog und in der Weise der älteren Lehrer eine geistige Sabbathfeier gefordert wird, aber, wie an der zweiten Stelle ausdrücklich gesagt wird, eine tägliche. Hier handelt es sich also gar nicht um die gottesdienstliche Feier des 7. Wochentages, während an jenen Stellen, wo eine solche geboten wird, diese in keinerlei Beziehung zum Dekalog gesetzt wird. Die Darstellung von Ritschl, Entstehung der altkath. Kirche, 2. Aufl., S. 329, insbesondere die Bemerkung gegen Baur, Anm. 2, ist demnach unrichtig. Der Sabbath als christlicher Gottesdiensttag ist von dem nachconstantinischen Interpolator in die apostolischen Constitutionen eingetragen. Auch in der dem Epiphanius bekannten Gestalt der apostolischen Diataxen kann Derartiges nicht gestanden haben; denn während Epiphanius die Regeln über Sonntagsfeier, Fasttage u. s. w. auf jene Diataxen zurückführt (haer. 75, 6; 70, 11; expos. fidei cath. 21), weiß er in Bezug auf den Sabbath nur das Thatsächliche zu berichten, daß an demselben in einigen Kirchen Gottesdienst gehalten wird (expos. 21). Von der Mitte des vierten Jahrhunderts an kommen die Zeugnisse für diese christliche Sabbathfeier vor und zwar sofort massenhaft (Cf. Zacagni, coll. monum. veterum praef. LXXVIII sqq. Bingham, orig. eccl. l. XIII, 9, 3 [ed. Grischovius vol. V, 284 sqq.]; XX, 3 [vol. IX, 51 sqq.]). In den späteren Büchern der apost. Constit. (VII, 23: fröhliche Feier des Sabbaths wie des Sonntags im Gegensatz zu den Fasttagen; VIII, 32: Arbeitsruhe der Sclaven an diesen Tagen wie an den übrigen christlichen Feiertagen s. oben Anm. 27) wird die Sabbathfeier als Erinnerung an die (vollbrachte) Schöpfung aufgefaßt (cf. const. ap. II, 36; VI, 23; Pseudoign. ad Magn. 9 p. 202, 9—17 meiner Ausgabe). Wer am Sabbath mit Ausnahme des einen Ostersabbaths fastet, gilt nun ebenso als Christusmörder (Pseudoign. ad Philipp. 13 cf. const. ap. V, 20 Lagarde p. 155, 24; can. apost. 65), wie nach den älteren Diataxen (Epiph.

haer. 70, 11) der, welcher am Sonntag fastet. Aber Pseudoignatius polemisirt zugleich eifrig gegen Arbeitsruhe am Sabbath als ein judaistisches Wesen (cf. Concil. Laodic. can. 29), eine Betrachtungsweise, welche auch const. apost. II, 36; VI, 23 noch deutlich durchblickt. Es ist eben dem Redactor unseres Constitutionenbuchs nicht gelungen, die beiden, ganz verschiedenen Zeiten und Kreisen entsprungenen Vorstellungen vom Sabbath völlig auszugleichen, die altkatholische, welche auf allegorischer Deutung des dritten Gebots beruht, und die nachconstantinische, welche auf der Praxis beruht, den Sabbath als einen sonntagähnlichen Tag zu feiern. — Daß am Sabbath Gemeindegottesdienst stattfinde, wird vom 16. Kanon der laod. Synode vorausgesetzt, und es wird verordnet, daß auch an diesem Tage evangelische Stücke neben anderen Schriften vorgelesen werden sollen. Gerade die Artikellosigkeit von εὐαγγέλια, durch welche Neander (I, 2, 575) und Hefele (I, 762) sich beirren lassen, zeigt wohl, daß es auf die Qualität der Lectionen als evangelische ankommt. Es soll nicht mehr ein Vorzug des Sonntags sein, daß an ihm evangelische Perikopen gelesen werden. So bemerkt Cassian (instit. coenob. II, 6), daß am Sabbath wie am Sonntag beide Lectionen dem neuen Testamente entnommen werden, während an anderen Tagen eine alttestamentliche mit einer neutestamentlichen verbunden wird. Auf Gleichstellung des Sabbaths mit dem Sonntag zielen auch can. 49 und 51 derselben Synode, wonach nur an diesen beiden Tagen während der Fastenzeit Abendmahlsfeier und Märtyrerfeste stattfinden dürfen. Der einzige Unterschied zwischen Sabbath und Sonntag, welchen diese Synode gemacht haben will, die Untersagung der Arbeitseinstellung am Sabbath (can. 29), wurde schon vorhin erwähnt, s. auch Anm. 27. — Diese wesentliche Gleichstellung des Sabbaths mit dem Sonntag, meist auch rücksichtlich der Abendmahlsfeier, ist für die Kirchen von Konstantinopel, Kappadocien und Pontus, von Antiochien und Egypten ausreichend bezeugt durch Basil. ep. 93 ed. Bened. III, 186; Asterii Amas. homil. ed. Rubenius Antw. 1615 p. 61; Chrysost. hom. 11 (al. 10) in Johann. (Montfaucon VIII, 62); hom. 25 (al. 24) in Johann. (vol. VIII, 143); hom. V, 3 in 1 Tim. (vol. XI, 577); Pseudoathan. de semente (ed. Patav. II, 45 f. oben Anm. 19); Pallad. Lausiaca c. 39 (Meursii opera VIII, 454); Cassian. instit. coenob. II, 6; III, 2 u. 9; V, 26; Socrates h. é. V, 22; VI, 8

(p. 286 D; p. 312 D ed. Mogunt.); Sozom. VIII, 8. Auch im Abendland findet am Sonnabend wenigstens Predigt statt. In einer Sonnabendspredigt sagt Augustin: Ad istum diem, id est sabbatum, maxime hi adsolent convenire, qui esuriunt verbum domini (sermo 128 § 6 tom. VII, 629; cf. enarr. in psalm. 91 tom. VI, 235 sq.). Aber über den Ursprung der Sitte findet man an an allen diesen Stellen gar nichts außer der wiederholten Versicherung, daß sie mit dem Judenthum und dem mosaischen Gesetz nichts zu schaffen habe. — Ihr plötzliches Auftauchen im griechischen Orient wäre sehr einfach, wenn auch zunächst nur äußerlich zu erklären, wenn wirklich Constantin, wie Eusebius (vita Const. IV, 18) nach der handschriftlich überlieferten Lesart bezeugt, die Feier des Sabbaths neben dem Sonntag angeordnet hätte. Denn daß dort τὸ σάββατον den christlichen Sonntag bedeute, ist nur eine verwegene und durch Berufung auf Suic. thes. II, 919 ed. 2 in keiner Weise entschuldigte Behauptung von Heinichen z. d. St. (ed. 2 p. 159). Nachdem Eusebius vorher zweimal den Sonntag den „Herren- und Heilandstag" genannt hat (§ 1), wie gleich nachher (§ 3) wieder den „Heilandstag", versteht es sich von selber, daß „die den Namen des Heilands tragenden Tage", an welchen Constantin seinen Unterthanen die Arbeitsruhe anbefohlen (§ 2), die Sonntage sind und nicht etwa andere christliche Feste im Unterschied vom Sonntag und im Gegensatz zu demselben. Somit sind die Worte ὁμοίως δὲ καὶ τὰς τοῦ σαββάτου ἡμέρας τιμᾶν durch den Zusammenhang selbst gegen jedes Misverständnis sichergestellt, ganz abgesehen davon, daß während der ersten 5 Jahrhunderte kein Mensch den Sonntag Sabbath genannt hat. Die an dieser Stelle bezeugte Thatsache wäre nicht nur bequem für die Erklärung der nachconstantinischen Sitte der Sabbathfeier. Es ließe sich vielleicht auch aus dem monotheistischen Synkretismus Constantin's erklären, daß er vorübergehend einmal dem heiligen Tag der Juden neben dem der Christen eine gewisse Auszeichnung habe zuwenden wollen. Aber die Lesart ist wie Valasius z. d. St. ganz richtig bemerkte, unhaltbar. Die wenn nicht von Eusebius selbst herrührende, so doch uralte Kapitelüberschrift und Sozomenus (h. e. I, 8 p. 412 B) setzen die Lesart τὰς πρὸ (τοῦ) σαββάτου voraus, und die nachträgliche Entstehung dieser Lesart wäre unbegreiflich, da der Freitag später niemals als ein Tag der Arbeitsruhe vorkommt. Da-

gegen entstand der überlieferte Text fast unvermeidlich, als man sich gewöhnt hatte, nicht sowohl den Freitag als vielmehr den Sabbath mit dem Sonntag als ein „schönes Zwiegespann" zusammenzustellen (Asterius Amas. a. a. O.). Hieran ist Constantin unschuldig. Er hat nur einen Versuch gemacht, dem Freitag als Todestag Jesu ähnliche Ehren zuzuwenden als dem Sonntag als Auferstehungstag. Im öffentlichen Leben wird er nicht damit durchgedrungen sein und daher später die betreffende Verfügung nicht in die Gesetzsammlung Aufnahme gefunden haben. — Das anscheinend plötzliche Auftauchen der christlichen Sabbathfeier bleibt räthselhaft. Am wahrscheinlichsten ist noch immer, daß ein zunächst nur zur Einleitung des Sonntags dienender Gottesdienst am Sabbathabend allmählig dem ganzen Sabbath den Charakter einer Sonntagsvorfeier gab (Binterim, Denkwürdigkeiten der christ-kathol. Kirche V, 1, 134). Für Cypern und das kappadocische Cäsarea bezeugt Sokrates (V, 22 p. 288 A) Schriftvorlesung und Auslegung am Sabbathabend, und ebenso Abendmahlsfeier zur selben Zeit für Egypten (l. l. p. 286 D). Das ὀψὲ σαββάτων Matth. 28, 1 scheint nicht ohne Einfluß darauf gewesen zu sein (Cassian. instit. coenob. II, 18; Pseudoathan. quaest. ad Antioch. ed. Patav. II, 229).

40) Das Erstere sagt Gregor von Nyssa, das Zweite Asterius von Amasea, beide citirt von Zacagni l. l. p. LXXIX.

41) Orig. contra Cels. VIII, 22 sq. Auf ihn bezieht sich ohne Namennennung Hieronymus im Commentar zum Galaterbrief (Martianay IV, 1, 271). Vgl. aber auch schon Clemens strom. VII. §. 35.

42) Concil. Illiber. can. 31 cf. Sardic. can. 14 (latin., 11 graec.); Quinisext. can. 80.

43) Tertull. de fuga 14. Die Vertheidiger der Geldzahlungen zum Zweck der Befreiung von polizeilichen Belästigungen sagten: Sed quomodo colligemus? quomodo dominica solemnia celebrabimus? — Ein rührendes Zeugnis sind die acta Saturnini, Dativi etc. aus der diocletianischen Zeit (Ruinart p. 409—419 ed. 1). Vielleicht ist es nicht überflüssig, beiläufig ein Misverständnis Binterim's (Denkw. V, 1, 127 Anm.) zu berichtigen. Dieser fand eine Bezugnahme auf ein altes Kirchengesetz betreffs der Sonntagsfeier in dem Ausruf des Presbyters Saturnin: Intermitti dominicum

non potest. Lex sic iubet und nachher noch einmal: Lex sic iubet, lex sic docet (p. 414 Ruinart). Das Neutrum dominicum bedeutet aber niemals den Sonntag, sondern nur das Abendmahl (convivium dominicum Tertull. ad uxor. II, 4). So in diesen Acten durchweg z. B. c. 7 p. 412: et in collecta fui et dominicum cum fratribus celebravi; vgl. damit die im Eingang dieser Anm. citirten Worte Tertullian's oder August. brevic. collat. c. Donat. coll. tertii. diei §. 32. In den acta Saturn. c. 2 p. 410 findet sich neben dominicum die sinngemäße Variante dominica sacramenta. So ist dies Wort auch zweifellos zu verstehen bei Cypr. de opere et eleemos. c. 15; epist. 63, 16; Pseudocypr. de spectac. 5. Ob dominicum jemals außer in Uebersetzungen aus dem Griechischen (z. B. Acta Phil. Heracl. c. 3. 4 bei Ruinart p. 444) das Kirchengebäude (= τὸ κυριακόν) bezeichnet, weiß ich nicht. Münter (Primordia eccl. Afric. p. 35) und die Benedictiner zu August. serm. 32, 22 in psalm. 143 (tom. VII, 165 sq.) haben es nicht bewiesen. — Das Gesetz aber, worauf jene Märtyrer auf der Folter sich berufen, ist kein einzelnes Gebot sei es Gottes und Christi sei es der Kirche, sondern, wie der Berichterstatter sich einmal ausdrückt (c. 11 p. 415) das vom Geist des lebendigen Gottes ins Herz geschriebene Gesetz. Der Lector Emeritus (c. 11 p. 414) antwortet auf die Frage des Proconsuls, warum er anderen Christen erlaubt habe, sich in seinem Haus zu versammeln: „weil sie meine Brüder sind, und ich sie nicht fernhalten konnte." — Aber du mußtest sie fernhalten. — „Ich konnte es nicht, weil wir nicht ohne Abendmahl sein können." Noch einmal wiederholt er auf der Folter seinen Satz: „Ich konnte nicht anders, als meine Brüder aufnehmen."

44) Die verdienstliche Sammlung von Irmischer I, 2—7 gewährt einen bequemen Ueberblick. In einem Erlaß von 386 (cod. Theod. lib. VIII, tit. 8, l. 3) tritt zuerst neben die Benennung als solis dies die andern: quem dominicum rite dixere maiores; in einem andern von 409 (cod. Theod. lib. IX, tit. 3, l. 7) heißt es nur noch dominicis diebus. — Ein Zeichen der Abwendung von dem Experiment Constantin's scheint auch das zu sein, daß das Hauptgesetz Constantin's über den Sonntag (Digest. lib. III, tit. 12, l. 3) in die theodosianische Sammlung nicht aufgenommen wurde, und daß das Gebot der Arbeitsruhe, welches darin die Hauptsache war, lange

Zeit hindurch nicht wieder eingeschärft worden ist. Erst Kaiser Leo (457—474) ging auf das Gesetz Constantin's zurück, welches ihm durchaus ungenügend erschien, erstreckte das Verbot der Sonntagsarbeit auch auf die Landleute und motivirte dasselbe schließlich auch durch Vergleichung mit der jüdischen Sabbathheiligung und der größeren Verpflichtung der Christen, Gott wenigstens einen Tag der Woche zu weihen (Leonis I nov. 54 im Corp. iur. civ. ed. Beck II, 2, 1307 cf. Excerpta ex h. e. Theodori lect. in Theodoreti, Euagrii h. e. ed. Moguntin. 1679 p. 553).

45) Cod. eccles. Afric. can. 60. 61. (Bruns, canon. ap. et conc. I, 170 sq.) vom J. 401 vgl. Hefele, Conciliengesch. II, 81.

46) Bruns II, 200; Mansi IX, 19. Das Verbot der Feldarbeit wird hier nicht auf ein göttliches Gebot, sondern auf das Bedürfnis der Betheiligung am Gottesdienst gegründet. — Aehnlich ist es bei Gregor dem Großen. In Bezug auf den Sabbath wiederholt er die altkirchlichen Ideen und tadelt nicht bloß diejenigen, welche durch Feier des Sabbaths neben dem Sonntag das Sabbathgebot erfüllen wollen, sondern auch diejenigen, welche den Sonntag z. B. durch das Verbot des Badens sabbathartig gestaltet haben wollten (Epist. lib. XIII, 1 ed. Bened. II, 1213 sq.).

47) So in den Beschlüssen der 2. Synode von Macon von 585 (Bruns II, 248 sq.; Mansi IX, 949 sq.). — Der Ausdruck opus servile, dessen regelmäßige Anwendung in den Sonntagsverordnungen der Folgezeit Irmischer's Sammlung veranschaulicht (S. 13. 14. 15. 17. 20. 33. 51. 53) stammt aus 3 Mos. 23, 7. 8 und 28 Vulgata, wo gar nicht vom eigentlichen Sabbath, sondern von Passah und Versöhnungsfest die Rede ist. Aber man trug das Wort servile auch in den Dekalog selbst ein, s. Irmischer S. 14.

48) Diese Combination findet sich in dem pseudoaugustinischen serm. 280 (al. 251 de tempore) tom. XVI, 1414 sq., welchen man nicht wegen einiger Entlehnungen aus Cäsarius Arel. diesem zuschreiben sollte. Man könnte ihn ebensogut dem Verfasser des pseudoalcuinischen Buchs de divinis officiis zuschreiben, dessen cap. 27 (Migne ser. II tom. 101 p. 1226 sq.) hier wörtlich ausgeschrieben zu sein scheint. — Ein chronologisch festes, freilich sehr spätes Datum für die ausgebildete Theorie giebt die Synode von Friaul, nach

Hefele (Conciliengesch. III, 718) vom Jahre 796. Nach dem 13. Kanon derselben ist der Sonntag das sabbatum delicatum domini aus Jesaj. 58, 13; aber auf diesen Sabbath werden die mosaischen Strafbestimmungen in Bezug auf den jüdischen Sabbath angewandt (Mansi XIII, 851 sq.).

49) Gregor. Turon. de mirac. Martini III, 31. 55. 56.

50) Conf. Aug. art. XXVIII abus. 7 § 58. Das Mißverständnis, welches der lateinische Text bei Vernachlässigung des Zusammenhangs zuläßt, ist im deutschen Text völlig ausgeschlossen, wo die entbehrlichen Worte ecclesiae auctoritate gar kein Aequivalent haben. — Außer diesem Abschnitt, dessen Ueberschrift de potestate ecclesiastica allein schon deutlich sagt, wohin der Sonntag gehört, kommen für unsere Frage bekanntlich hauptsächlich noch in Betracht die Darlegungen der Apologie zu art. VII u. VIII und zu art XV, sowie letzterer Artikel selbst.

51) Calvini instit. rel. christ. [ed. 1], Corp. Ref. XXIX p. 36 sq.; die späteren Ausgaben von 1536—54 p. 401 sq. Hiermit stimmt überein der Genfer Katechismus (Niemeyer, collect. confess. p. 143 sqq.).

52) Die Conf. Scot. I (Niemeyer p. 347) repoducirt das Sabbathgebot mit den Worten: verbum eius audire, ei fidem dare, sanctis eius sacramentis communicare. Sehr klar lehrt auch die Helv. post. (Niemeyer p. 526 sq.).

53) Einige nützliche Nachweisungen finden sich bei O. Henke a. a. O. S. 17 ff. Aber ungenau ist das Urtheil, daß der Züricher R. Hospinian in seinem Tractatus de festis Christianorum von 1593 (mir vorliegend in der Ausg. Genevae 1674) noch wesentlich mit der reformatorischen Lehre übereinstimme. Der entscheidende Schritt zur Abirrung von der paulinischen und der reformatorischen Lehre ist bereits, wenn auch unbewußt, gethan, wenn Hospinian p. 12 behauptet, daß die Beobachtung des Sonntags im 4. (3.) Gebot von Gott geboten sei, oder wenn er gleich in der Dedicationsepistel lehrt, daß das Sabbathgebot sowenig wie der Dekalog überhaupt durch Christus aufgehoben sei. Das hat anderen Sinn als die gelegentliche Hervorhebung des Dekalogs bei einem Irenäus (s. oben

Anm. 32), auf welchen Hospinian sich beruft, oder in der Apologie der Augustana (art. III §. 3). Den veränderten Standpunkt verräth auch der Versuch Hospinian's nachzuweisen, daß der Sabbath schon vor Moses bestanden habe und eine mit der Schöpfung gleichalterige Institution sei. Daneben finden sich noch echt evangelische und gelehrte Erörterungen sowohl gegen die schwärmerischen Petrobrusianer aus des h. Bernhard Zeit als gegen die Jesuiten seiner eigenen Zeit.

6.

Sclaverei und Christenthum

in der alten Welt.

Von

Theodor Zahn,
o. Professor der Theologie in Erlangen.

1879
Heidelberg, C. Winters

Alle Rechte vorbehalten.

Sclaverei und Christenthum in der alten Welt.

Es ist gewagt, Ihre Aufmerksamkeit für einen unsrer Gegenwart in jeder Hinsicht so fernliegenden Gegenstand in Anspruch zu nehmen, wie das Verhältniß des Christenthums zu der Sclaverei, welche es bei seinem Eintritt in die Geschichte vorfand. Das Institut der Sclaverei gehört jedenfalls nicht zu denjenigen Schöpfungen des Alterthums, zu welchen die Nachwelt bis heute bewundernd, lernend und nachahmend hinaufsieht. Man könnte behaupten, die Griechen und Römer haben das, was sie auf den Gebieten der Kunst und der Wissenschaft, des politischen Lebens und der menschlichen Bildung geleistet haben, nicht leisten können, ohne jene großartige Entlastung des freien Mannes von aller niederdrückenden Arbeit, welche die Sclaverei möglich machte. So würde unser Interesse an der Sclaverei des Alterthums ein ähnliches sein wie das, womit wir die Werkzeuge und Maschinen einer überwundenen Kulturstufe betrachten. Nur müßte das Lächeln

über die unvollkommenen Instrumente unserer Vorfahren einer peinlichen Empfindung weichen, sowie wir bedenken, daß es Menschen waren, welche so viele Jahrhunderte hindurch als willenlose Werkzeuge zu jedem Gebrauch und Mißbrauch anderer Menschen haben dienen müssen. Das Christenthum aber berührt sich heute nur noch selten mit der Sclaverei, welche heute noch besteht. Seitdem die Südstaaten der nordamerikanischen Republik im Kampf mit ihren nördlichen Bundesgenossen unterlegen sind, existirt Sclaverei in keinem Staat mehr, welcher mit uns auf den wesentlich gleichen Grundlagen der Kultur steht. Ein Buch wie das der Mrs. Beecher-Stowe, welches in meiner Jugend von Alt und Jung viel gelesen wurde, „Onkel Tom's Hütte", würde heute schwerlich noch ein ähnliches Interesse wie damals diesseits wie jenseits des Oceans erregen.

Vielleicht tritt den Damen der Gegenstand etwas näher, wenn ich bemerke, daß die Klagen über die Unzuverlässigkeit der Dienstboten vor achtzehn Jahrhunderten nicht weniger häufig waren als heute, und daß das Verhältniß der Herrschaften zu den Dienstboten jedenfalls darum kein besseres war, weil die Dienstboten ausnahmslos Sclaven, ererbtes oder erkauftes Eigenthum ihrer Herrschaft waren. Uns Männer berührt eine andere Parallele näher. Was die arbeitende Bevölkerung unsrer Tage ist, das war in den wesentlichsten Beziehungen das Sclaventhum des Alterthums. Die Sclavenfrage war die sociale Frage der alten Welt; und Nichts hat so sehr zur Zerrüttung der antiken Gesellschaft beigetragen, als die mangelhafte Lösung dieser Frage. Wenn die sociale Frage der Gegenwart für eine ernste gilt, und wenn die Stellung, welche dem Christenthum und seinen bewußten Vertretern dieser Frage gegenüber gebühre, sehr verschieden be-

stimmt wird, so kann es nicht ohne Lehre sein, sich zu vergegenwärtigen, wie sich das Christenthum in den Jahrhunderten seiner ersten Ausbreitung in der Welt zur Sclaverei gestellt hat.

Am Anfang unsrer Zeitrechnung hatte das Sclaventhum den Höhepunkt seiner Entwicklung erreicht. Die Kriege, durch welche Rom sich die Länder um's mittelländische Meer unterworfen hatte, hatten nicht nur große Massen von Kriegsgefangenen in die Hände der Sieger gebracht, welche dadurch großen Theils in lebenslängliche und erbliche Sclaverei geriethen; sie hatten auch den Sclavenhandel zu einem großartigen Geschäft gemacht. An einem einzigen Tage sollen auf dem großen Sclavenmarkt der Insel Delos 10,000 Sclaven verkauft worden sein. Zumal die östlichen Länder, wo einst die Nachfolger Alexanders des Großen als Könige geherrscht hatten, Kleinasien und Syrien blieben ergiebige Quellen dieses Handels. Den großen Kriegen, welche dort die Herrschaft der Römer begründet hatten, folgten kleinere, wodurch sie behauptet und erweitert werden mußte; und auch mitten im Frieden, sogar innerhalb der Provinzen und der verbündeten Länder wurde der Menschenfang nicht nur von Seeräubern, nein, auch von römischen Zollbeamten in großartigem Maßstabe betrieben. Den Hauptabsatz fand dieser Handelsartikel in Rom und Italien. Aber auch überall sonst, wo das Kapital sich ansammelte, sammelte sich zugleich ein zahlreiches Sclaventhum an. In Sclaven legten die Reichen oft einen großen Theil ihres Vermögens an, und ohne eine beträchtliche Zahl von Sclaven war es kaum möglich, ein größeres Kapital fruchtbar und flüssig zu machen. Die Zeit war längst vorüber, da der römische Patricier mit seinen Söhnen und wenigen leibeigenen Knechten sein Landgut selber bewirthschaftete, und die höchsten Beamten des Staats und des

Heeres gelegentlich vom Pfluge hergeholt wurden. Ein freier Bauernstand existirte kaum irgendwo noch. An seine Stelle war in Italien und in den Provinzen der Plantagenbesitzer getreten, welcher meist ferne von seinen Besitzungen lebte und die ausgedehnten Land- und Viehwirthschaften durch Heerden von Sclaven betreiben ließ. Ebenso überwog die Sclavenarbeit in allen Zweigen der Industrie. Nicht nur die Arbeiter in den großen Fabriken, welche viele Hunderte beschäftigten, waren in der Regel Sclaven der Fabrikbesitzer. Auch das Handwerk und der Kleinhandel lagen zum großen Theil in den Händen von Sclaven, welche das Geschäft auf Rechnung und Verantwortung ihrer Herren betrieben; und eine große Zahl von Berufsthätigkeiten, deren Träger wir heute nicht zu der arbeitenden Classe zu rechnen pflegen, wurde wenn nicht ausschließlich, so doch größten Theils von Sclaven besorgt. Der Buchhalter und der Ladengehilfe des Kaufmanns, der Gutsverwalter und der Rentmeister des Gutsbesitzers, der Vorleser und der Privatsecretär des vornehmen Herrn, der Hofmeister und der Hauslehrer seiner Söhne, auch der Arzt, der im großen Hause nicht fehlte, der Schauspieler und die Sängerin: sie alle wurden in der Regel nicht engagirt, sondern gekauft. Zahlreich waren selbstverständlich die Reichen nicht, welche sich Hunderte von Sclaven zu Zwecken der Bedienung und des Luxus und daneben mehrere Tausende zum Betriebe nutzbringender Geschäfte hielten. Aber diese Wenigen beherrschten die Welt und gaben der ganzen Gesellschaft das Gepräge, auch nachdem sie selbst gehorsame Diener eines allmächtigen Kaisers geworden waren. Nachdem die Reichen gelernt hatten, ihre Kapitalien durch Sclavenarbeit productiv zu machen, verdrängten sie die freie Arbeit immer mehr vom Markt, vom Acker, aus der Werkstatt. Gegenüber der ver-

einigten Concurrenz des großen Kapitals und der unfreien Arbeitskräfte, in welche sich jenes nach Belieben verwandeln konnte, vermochte wenigstens in den großen Mittelpunkten des Verkehrslebens und zumal in Rom ein gesunder Mittelstand sich nicht zu behaupten. Er wollte es auch nicht immer. Es entstand ein freigeborenes Proletariat, welches sich schämte, zu arbeiten und sich nicht schämte, von Staatsalmosen zu leben. Aber das Uebergewicht der Zahl war in den Großstädten auf Seiten der Sclaven. Man hat berechnet, daß in Rom außer der Aristokratie und der Garnison über 600,000 freie Leute, aber über 900,000 Sclaven lebten; und dabei sind die Freigelassenen, welche vielfach noch durch sehr enge Verpflichtungen an ihre ehemaligen Herren gebunden waren, zu den Freien gerechnet. Es soll einmal der Senatsbeschluß gefaßt worden sein, daß die Sclaven in Rom durch eine besondere Tracht von den Freigeborenen unterschieden werden sollten. Man stand von der Ausführung ab, weil man eine große Gefahr darin erkannte, daß die Sclaven anfangen könnten, ihre Herren zu zählen und sich ihres numerischen Uebergewichts bewußt zu werden. In der vorchristlichen Zeit waren Sclavenaufstände mehr als einmal in langwierige Kriege ausgeartet; und noch im Anfang der Kaiserzeit konnte ein unbedeutender, rasch unterdrückter Sclavenaufstand in Unteritalien die Hauptstadt in die größte Angst versetzen wegen der Menge der dortigen Sclaven, deren Zahl von Tag zu Tag anwuchs, während die Zahl der Freigebornen sichtlich abnahm. Es war in der That ein bedrohlicher Zustand, welcher die gewaltsamsten Maßregeln zu rechtfertigen schien. In dem Jahr, in welchem der Apostel Paulus als Gefangener nach Rom gebracht wurde, wurde der Stadtpräfect von Rom im eigenen Hause von einem seiner Sclaven ermordet. Als nun nach

altem Brauch die sämmtlichen Sclaven des Ermordeten, welche im Augenblick der That unter demselben Dach mit ihrem Herrn geweilt hatten — es waren 400 — hingerichtet werden sollten, nahm der großstädtische Pöbel für die jedenfalls großen Theils Unschuldigen Partei und rottete sich zusammen. Der Senat schwankte. Einer der Senatoren sagte unter anderem: „Schon unsere Vorfahren hatten kein Zutrauen zum Charakter ihrer Sclaven, als diese noch mit ihnen auf demselben Landgut oder in demselben städtischen Hause geboren wurden und von der Kindheit an Liebe zu ihren Herren in sich aufnahmen. Seitdem wir aber mannigfaltige Nationen in unserer Dienerschaft haben, welche abweichende Gebräuche, fremde oder gar keine Religion haben, kann man dieses Gesindel nur noch durch Furcht im Zaum halten." Diese Ansicht siegte; aber erst, nachdem das Volk durch ein scharfes kaiserliches Edict bedroht und alle Straßen, durch welche der Zug zum Richtplatz ging, militärisch abgesperrt waren, konnte das Urtheil ausgeführt werden. In einem Fall wie dieser griff die Justiz von jeher ein; im übrigen war bis zum Ende der vorchristlichen Zeit Leib und Leben des Sclaven schlechthin in der Gewalt des Herrn. Wie er ihn zu jeder beliebigen Beschäftigung verwenden konnte, so konnte er ihn verkaufen, an wen er wollte, und wann er wollte. Der alte Cato lehrte, alte Ackerwagen, altes Eisen und alte Sclaven solle man losschlagen. Und wenn Niemand den altersschwachen oder unheilbar kranken Sclaven kaufen wollte, so konnte man ihn verstoßen, und es geschah das nicht selten. Tödten endlich konnte der Herr seinen Sclaven aus jedem beliebigen Anlaß und auf jede beliebige Weise, ohne von irgendwem darüber zur Rechenschaft gezogen werden zu können. Auch des mäßigen Rechtsschutzes, welchen einst Athen seinen Sclaven gewährt hatte, entbehrte

der Sclave unter der Herrschaft des römischen Rechts. Nur das Besitzrecht des Herrn auf seinen Sclaven war auf's sorgfältigste durch das Gesetz geschützt. Wenn die Sprachen der Griechen und der Römer die Sclaven, gleichviel ob Mann oder Weib, ganz gewöhnlich mit Worten sächlichen Geschlechts bezeichneten, so entsprach das genau dem rechtlichen Verhältniß. Der Sclave war keine Person, sondern eine Sache, ein Inventarstück. Es wurde einigen Sclaven von ihren Herren gestattet, mit einer Sclavin in einer Art von Ehe zu leben, aber nach dem Recht war das keine Ehe. Der Besitzer konnte, um von Aergerem zu schweigen, jeder Zeit den Mann ohne die Frau, die Kinder ohne die Eltern verkaufen. Es war üblich, den Sclaven gewisse regelmäßige Lieferungen an Kleidung und Nahrung, auch etwas Geld zu verabfolgen, aber den geizigen und hartherzigen Herrn konnte kein Gesetz und keine Gewalt zwingen, seine Leute menschlich zu behandeln. Vielen Sclaven wurde es gestattet, ein sogenanntes Eigenthum mit einer gewissen Selbständigkeit zu verwalten. Aber rechtlich gehörte dies Eigenthum sammt seinem Eigenthümer dem Herrn. Der Sclave konnte in dieser Sache so wenig als in irgend einer anderen vor Gericht Klage führen. Er konnte auch nicht vor Gericht zeugen. Wenn man ein Verbrechen constatiren wollte, dessen Augenzeugen Sclaven gewesen waren, oder gewesen sein konnten, oder wenn man die Schuldlosigkeit eines Angeklagten durch Sclavenaussagen erweisen wollte, so konnte das nicht anders geschehn, als so, daß der Sclave durch die Folter zu Geständnissen gezwungen wurde. Wenn er dabei zum Krüppel wurde oder zu Grunde ging, so wurde seinem Herrn Schadenersatz geleistet. Als ein Unrecht gegen den Menschen, welcher ohne jeden Verdacht eigener Schuld, nur darum, weil er von einer Thatsache Kunde haben konnte,

mißhandelt wurde, galt dies für die öffentliche Meinung ebensowenig als für die Gesetzgebung. Damit ist nicht gesagt, daß nicht viele Sclaven in einer sehr erträglichen Lage sich befanden, und daß nicht oftmals Bande des Vertrauens und der Anhänglichkeit Herrn und Diener verknüpften. Schon der Eigennutz veranlaßte die Herren in der Regel zu schonender Behandlung ihres werthvollen Besitzes. Die Furcht vor gefährlichen Ausbrüchen der Rache machte auch den hartherzigen Herren vorsichtig; und es fehlte nicht überall die natürliche Gutherzigkeit und auch nicht immer die bewußte Herzensbildung, welche diesen niedrigst stehenden, diesen wehrlosen Menschen gegenüber menschliche Empfindung bewahrte. Aber eine ernsthafte Bürgschaft dafür gewährte weder das Volksgewissen noch das Gesetz. Sie werden nicht wünschen, daß ich's versuche, durch Beispiele anschaulich zu machen, welches die wirkliche Lage der Sclaven war; denn ich müßte, wenn die Schilderung treu sein sollte, neben ein freundliches Bild drei solche stellen, welche jedes Gefühl empören. Ein Geschichtschreiber unserer Zeit urtheilt: „Es ist leicht möglich, daß die Summe aller Negerleiden ein Tropfen ist" im Vergleich mit der damaligen Lage der Sclaven auf den großen Gütern Italiens und der Provinzen. Es wird genügen, wenn ich daneben noch das Wort eines römischen Dichters der Kaiserzeit stelle, welcher die Grausamkeit der vornehmen Damen gegen ihre Sclaven geißelt. Wenn sie bei jeder Gelegenheit mit der Kreuzigung, der gewöhnlichen Todesstrafe für die Sclaven, bei der Hand sind, so läßt er sie durch den Eheherrn mahnen, erst genau zu untersuchen und dann erst zu richten; denn „niemals säumt man zu lang mit dem Tod eines Menschen." Aber die Dame antwortet entrüstet: „Bist du verrückt? Ist denn der Sclave ein Mensch?"

Ja, ob der Sclave eigentlich ein Mensch sei, das war eine schwierige Frage; und mancherlei verschiedene Meinungen über die Sclaverei, welche mit dieser Frage zusammenhingen, waren schon laut geworden. Schon vor Jahrhunderten hatte sich bei den ernster Nachdenkenden und tiefer Empfindenden unter den Griechen eine Unsicherheit des Urtheils über die Rechtmäßigkeit und die Heilsamkeit dieser gesellschaftlichen Einrichtung bemerklich gemacht. Plato hatte sich sehr bedenklich besonders über die Gefährlichkeit derselben ausgesprochen. Andere fochten die Voraussetzung der gewöhnlichen Anschauung an, indem sie leugneten, daß es Menschen gebe, die zu nichts Besserem als zur Sclaverei geboren seien, und daß die Sclaven durchweg ihres Looses werth seien. Ein athenischer Redner Alkidamas sagte: „Alle hat Gott frei gelassen, Keinen hat die Natur zum Sclaven gemacht". Die Dichter hatten in der Tragödie nicht selten einer frei und hoch geborenen Seele ihr Wort geliehen, welche auch in Gefangenschaft und Sclaverei ihren Adel bewahrte. Es hieß: „Der Leib ist Sclave, doch der Sinn ist frei". Die Komödie lehrte den Bürger von Athen in seinem Sclaven nicht nur einen Witz, eine Geistesgegenwart und Schlauheit, wodurch er seinen Herrn manchmal überragte, sondern auch echte Tugend erkennen, und predigte laut die natürliche Gleichheit aller Menschen:

Ob Einer Sclav' ist, hat er doch das gleiche Fleisch;
Denn von Natur ward keiner je als Sclav' geboren.
Das blinde Schicksal nur hat seinen Leib geknechtet.

Von der Bühne herab bezeugte der Sclave selbst seinem Herrn, daß er seine Menschenwürde nicht vergessen und verloren habe. Ob die Sclavenbesitzer, welche das im Theater hörten, es sich sehr zu Herzen gehen ließen; ob sie die Rathschläge befolgten, welche ihnen dort gegeben wurden, durch

menschenwürdige Behandlung das sittliche Gefühl im Sclaven zu wecken, oder ob sie durchweg zwischen poetischer Freiheit und der Prosa des Lebens streng und weislich unterschieden, mag dahin gestellt bleiben. Wenn die Philosophen lehrten, daß jeder tugendhafte Mensch frei und Jeder, welcher den Lüsten fröhnt, ein Sclave sei, so unterließen sie es gelegentlich nicht, ausdrücklich zu bemerken, daß das mit dem rechtlichen Unterschied der Sclaven und Herren im bürgerlichen Leben Nichts zu schaffen habe. Im Ganzen herrschte bei den spätern Griechen und so auch bei den Römern im Anfang der christlichen Zeit die Anschauung, daß der gebildete Mensch ohne Sclaven nicht existiren könne, und daß die rechtliche oder vielmehr rechtlose Stellung des Sclaven ganz in der Ordnung sei und der Natur entspreche. Das hatte Aristoteles bewiesen. Er kennt schon die Meinung, daß von Natur alle Menschen gleich seien, und daß das auf Gewalt gegründete Recht des Herrn auf seinen Sclaven eigentlich ein Unrecht sei; aber er bekämpft diese Meinung. Sclaven gehören nothwendig zu einem normalen Hauswesen. Wenn ein Dichter der älteren Zeit den Hausstand eines Mannes mit den Worten beschrieben hatte:

Erstlich ein Haus und ein Weib und ein Ochse, welcher den Pflug zieht,

so läßt Aristoteles das für den Armen gelten, welcher keinen anderen Diener hat als den Ochsen. Der freie Bürger eines richtigen Staatswesens darf mit aller körperlichen Arbeit, sei es des Landbaues oder des Handwerks, Nichts zu schaffen haben; denn bei solcher Beschäftigung kann die Tugend nicht gedeihen, deren der Bürger bedarf. Er muß also Andere haben, welche für ihn alle niedere Arbeit verrichten, und er könnte Sclaven nur dann entbehren, wenn es Geräthschaften gäbe, welche sich von selbst bewegen. Solche Automaten sind eben die Sclaven.

Die Natur hat aber auch für Menschen gesorgt, welche sich dazu eignen, solche lebendige Werkzeuge für andere Menschen zu sein und diesen anzugehören, wie das Glied dem Leibe und der Körper der Seele. Wer nämlich von Natur so angelegt ist, daß er einem Anderen in der bezeichneten Weise angehören kann, d. h. wer soviel Antheil an der Vernunft empfangen hat, daß er die Vernunft eines Anderen begreifen kann, selbst aber keine Vernunft hat, der ist ein geborener Sclave; und dem ist es geradezu heilsam, auch thatsächlich als Sclave einem Herrn anzugehören. Aber wer soll darüber entscheiden, ob Einer solch' eine Sclavennatur habe? Der Herr oder der Sclave? oder der Sclavenhändler? Die Sache wäre sehr einfach, wenn der Philosoph Zutrauen hätte zu der in diese Gedankenreihe eingeflochtenen Behauptung, wer die Naturanlage zur Sclaverei habe, der sei eben darum auch thatsächlich im Besitz eines Herrn; oder wenn er behaupten könnte, was er vielmehr verneinen muß, daß die Natur die Sclavenseele regelmäßig auch durch die äußere Gestalt kenntlich mache. Die Sclaven werden zum Theil als Sclaven geboren, und man sollte erwarten, daß die Natur diese einmal vorhandene und für das Gesammtleben so nothwendige Gattung der Sclaven ebenso wie alle anderen Gattungen auf dem gewöhnlichen Wege sich fortpflanzen lasse. Aber die Natur thut nicht immer ihre Schuldigkeit. Sie läßt manchmal Herrenkinder mit Sclavenseelen geboren werden, und wiederum Sclavenseelen mit edler Anlage. Andere gerathen durch Krieg und andere Gewalt in Sclaverei, und ein Krieg gegen solche, die zu Sclaven geboren sind und wollen sich doch nicht beherrschen lassen, ist ganz ebenso gerecht wie die Jagd. Das gilt von den Barbaren, welche von Natur dazu berufen sind, den wirklichen Menschen, den Hellenen zu dienen. Der Sieg ist auch in der Regel ein

Beweis dafür, daß die höhere sittliche Kraft bei dem Sieger ist. Der Triumphzug Alexanders, des großen Schülers unsers Philosophen, vom Hellespont bis zum Indus hatte so glänzend wie Nichts zuvor bewiesen, daß griechischer Geist und griechische Thatkraft über die verweichlichten und an den Despotismus gewöhnten Asiaten zu herrschen berufen sei. Aber keine Regel ohne Ausnahme; und wenn nun die Regel ebensoviele Ausnahmen erleidet, als sie Bestätigungen findet? wenn nun der Edle vom Edlen, oder wenn gar der Hellene vom Barbaren besiegt und zum Sclaven gemacht wird? Das ist freilich ein Uebelstand, ist wider die Natur und ist ungerecht. Aber Sclaven sind nothwendig, und es giebt Sclaven von Natur; also ist die Sclaverei eine wohlthätige Einrichtung der Natur[1]). Dieses Urtheil über die Sclaverei und die zu Grunde liegenden Anschauungen, die Verachtung der eigentlichen Arbeit, die Forderung der ungetheilten Hingabe des Bürgers an das politische Leben, und das stolze Gefühl der Ueberlegenheit des Hellenen über den Barbaren entsprachen dem griechischen Volksgeist, wie er nach einigen Seiten schon frühe in der Verfassung von Sparta sich gezeigt, dann aber, namentlich seit den Perserkriegen in der ganzen Nation nach allen Seiten hin sich kräftig entwickelt hatte. Ehedem hatte auch der Grieche anders empfunden. Homer ließ die Fürstentochter mit ihren Mägden die Wäsche im Flußwasser reinigen, und ließ den Fürsten von Ithaka sich rühmen, daß er seine Bettstelle mit eigener Hand angefertigt habe. Da war auch das Verhältniß der Herren zu den Sclaven ein patriarchalisches und die Beurtheilung der fremden Nationen eine unvergleichlich menschlichere. Aber eben jene spätere griechische Anschauung war es, welche zu den Römern überging, bei denen doch so manche Voraussetzung derselben fehlte. Sie war die vor-

herrschende am Ende der vorchristlichen Zeit, und eine Aenderung der rechtlichen Lage der Sclaven konnte sie nicht begünstigen. Aber es vollzieht sich eine solche in langsamem Fortschritt von den ersten Anfängen des römischen Kaiserthums an. In die erste Regierungszeit des Augustus fällt eine Anordnung, welche die Strafgewalt des Herrn über den Sclaven in einschneidender Weise beschränkte und zwischen den Herrn und seinen Sclaven den öffentlichen Richter stellte[2]). Es folgt im Verlauf des ersten und des zweiten Jahrhunderts eine Reihe von gesetzlichen Bestimmungen, welche dem Sclaven weiteren Schutz gewährten. Die großen Juristen berufen sich, wo sie die Verhältnisse der Sclaven berühren, auf das Naturrecht und zeigen in der Deutung der hierauf bezüglichen Gesetze Neigung, überall zu Gunsten der Freiheit und im Interesse der Humanität zu entscheiden. Schon früher zeigt sich in der philosophischen Literatur ein Umschwung der Ideen, welcher den Sclaven zu gute kommen mußte. In lateinischer Sprache wenigstens hatte man Worte noch nicht gelesen, wie sie Seneca, der Erzieher und Minister des Kaisers Nero schrieb: der edle Sinn könne ebensowohl, aber eben nur ebensowohl einem römischen Ritter, als einem Freigelassenen oder Sclaven zu Theil werden. „Denn was heißt Ritter oder Freigelassener oder Sclave? Namen sind das, aus Ehrgeiz und Unrecht entstanden". Oder wenn er gegen die Gladiatorenspiele eifert: „Eine heilige Sache ist der Mensch dem Menschen, und zum Spiel und Spaß wird er getödtet". Oder wenn er den Freund lobt, von dem er hört, daß er mit seinen Sclaven in freundlicher und vertraulicher Weise verkehre: „Sclaven sind sie: nein, Menschen sind sie. Sclaven sind sie: nein Hausgenossen. Sclaven sind sie: nein niedrig stehende Freunde, nein unsere Mitknechte, wenn man bedenkt, daß das

Schicksal über Beide gleich viel vermag. Darum lache ich die Menschen aus, die es für eine Schande halten, mit ihren Sclaven zu speisen. Warum das? Nur weil die übermüthige Sitte den Herrn an der Tafel mit einem Haufen stehender Sclaven umgeben hat." Er erinnert an die Zeiten, da das Verhältniß zwischen Sclaven und Herrn bei den Römern noch ein patriarchalisches war, da der Hausherr den Namen „Vater der Familie" d. h. der Dienerschaft noch mit Recht führte, da die Sclaven frei mit ihrer Herrschaft reden durften und dagegen in aufopfernder Treue für ihre Herren schwiegen, wenn die Folter ihnen ein Geständnis ablocken sollte, das ihren Herren gefährlich werden konnte. Er erinnert an das damals verbreitete Sprichwort: „Soviel Sclaven, soviel Feinde", und behauptet dagegen: „Wir haben sie nicht zu Feinden, wir machen sie dazu". Freilich nicht jeden Sclaven wird man an seinen Tisch ziehen, ebensowenig wie jeden Freien. Aber nicht die höhere oder niedere Beschäftigung des Sclaven, sondern die moralische Rücksicht soll entscheiden. Die Einen soll man an seine Tafel ziehen, weil sie es werth sind, die Andern, damit sie es werden. Weiter heißt es: „Laß dich vielmehr verehren als fürchten". Wenn Einem das nicht genügt, wenn Einer meint, das heiße die Sclaven zur Freiheit rufen und die Herren von ihrer Höhe stürzen, so möge er bedenken, daß für menschliche Herren doch wohl genug sein wird, woran Gott sich genügen läßt, verehrt und geliebt zu werden. „Die Liebe aber verträgt sich nicht mit der Furcht". Man meint einen christlichen Prediger zu hören, welcher den Standeshochmuth unserer gebildeten Kreise geißelt und christliche Herrschaften an ihre Pflichten gegen die Dienstboten mahnt. Und man meinte wirklich, daß Seneca ein Freund des Apostels Paulus gewesen und von ihm in die christliche

Wahrheit eingeweiht worden sei. Jener römische Statthalter Gallio, vor dessen Richterstuhl in Korinth Paulus eine kühle Gerechtigkeit fand, war ein Bruder des Seneca; und unter demselben Kaiser, welcher seinen ehemaligen Lehrer Seneca zwang, sich den Tod zu geben, ist Paulus in Rom enthauptet worden. Man erdichtete schon in alter Zeit einen Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca; und bis heute ist die Neigung nicht ausgestorben, die humanen Bestrebungen, welche die heidnische Literatur und Gesetzgebung der ersten christlichen Jahrhunderte zeigen, zum Theil auf einen verborgenen christlichen Einfluß zurückzuführen[3]). Das allerdings ist eine noch nicht mit umfassender Gründlichkeit beantwortete Frage, wie weit in jener Zeit unter den Heiden Kenntniß vom Christenthum verbreitet war, und wie früh und tief christliche Ideen in die heidnische Welt eingedrungen sind, während diese der Kirche äußerlich noch feindlich gegenüber stand. Aber in Bezug auf die Sclavenfrage läßt sich der Beweis dafür äußerlich führen, daß unabhängig vom Christenthum ein Umschwung der Anschauungen sich vollzogen, oder vielmehr eine längst vorhandene Denkweise in die maßgebenden Kreise eingedrungen ist. Der entscheidende Anfang der Besserung der römischen Gesetzgebung in Bezug auf die Sclaven liegt vor der Zeit, da Jesus den Armen das Evangelium und den Gefangenen eine Erlösung predigte. Und etwa zwanzig Jahre älter als Seneca und Jesus und Paulus ist der alexandrinische Jude Philo, welcher zwar mit weniger rednerischer Energie, aber mit glaubwürdigerem Ernste und tieferer Begründung wesentlich dieselben Wahrheiten gepredigt hat, wie Seneca. Es giebt keine natürliche Sclaverei; jeder Rechtschaffene oder Gebildete oder von Gott Geliebte ist frei, auch wenn er äußerlich ein Sclave ist; und die äußere Arbeit schändet Keinen.

Wenn der Jude milde Behandlung des Sclaven fordert, so hat er den Vortheil, sich auf das unsterbliche Gesetz seiner Väter berufen zu können, mit dessen Humanität gerade auch in diesem Punkte keine antike Gesetzgebung sich vergleichen ließ; und er konnte sich überdies auf eine wenigstens nach Tausenden zählende jüdische Genossenschaft berufen, auf den Orden der Essener, welche keine Sclaven unter sich duldeten, sondern alle in Arbeit und Freiheit einander dienten.

Das haben diese Juden nicht durch's Evangelium gelernt. Aber vielleicht die Christen dies und noch anderes von ihnen? Nun, Jesus und seine Apostel sind Juden gewesen, und kein Stück aus dem Erbe der Väter haben sie preisgegeben, welches werth und geeignet war, ein Gemeingut der Menschheit zu werden; und schon dadurch, daß sie echte Israeliten waren, war für sie und für Alle, welche sich unter ihre Verkündigung stellten, von vornherein mehr als eine Wurzel ausgerissen, aus welcher die eigenthümlich heidnische Anschauung von der Sclaverei immer wieder Lebenskraft in sich sog, auch wenn sie durch manches schöne Wort der Dichter und Philosophen tödtlich getroffen zu sein schien. Vor allem jene Verachtung der Arbeit, welche den Körper anstrengt und die freie Bewegung des Gedankens hemmt, und der damit innig verbundene falsch aristokratische Geist der griechisch-römischen Bildungswelt konnte bei dem Juden nicht Platz greifen, der an seine Bibel glaubte und in wohlbegründetem Nationalstolz den Spott der Heiden zu ertragen wußte. Nicht einem einzelnen Menschen, sondern dem Stammvater des Geschlechts und damit Allen, welche auf den Menschennamen Anspruch erheben, war das gesagt: Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brod essen. Der Schweiß freilich, den es ihm kostet, die ermüdende Anstrengung, mit welcher er der Erde statt

der Dornen und Disteln, die sie von selber trägt, das nährende Korn und den herzerfreuenden Wein abgewinnt, ist ein Fluch, welcher der Sünde auf dem Fuße gefolgt ist. Aber das Gebot, den Garten zu bauen und die Erde sich unterthänig zu machen, ist älter als die Sünde; die Arbeit selbst ist ein Segen, und sie ist das Mittel, wodurch der Mensch die Herrschaft über die Natur, zu der er berufen ist, immer wieder sich erwirbt und erweitert. Nicht die Raubthiere, welche sich in ihre Löcher verkriechen, wenn die Sonne aufgeht, sondern der Mensch, welcher dann an sein Werk und an seine Arbeit geht bis an den Abend, ist der Herr der Erde. Also auch nicht dem philosophischen Denker oder dem Freigeborenen, auch nicht dem Juden oder dem Griechen, sondern dem Menschen, dem schwachen Menschensohn, der bei seiner Geburt hilfloser ist als die jungen Thiere, hat Gott die Herrschaft über alle Creatur verliehen, aber nicht als ein Geschenk, das ihm in die Wiege gelegt ist, sondern als einen Beruf, den er zu erfüllen, als eine Aufgabe, die er zu lösen hat. Das geschieht durch die Arbeit, und jede darauf gerichtete und in Gottesfurcht betriebene Arbeit ist eine „ehrliche", eine ehrenhafte Arbeit. Das wußte jedes jüdische Kind. Es sollte auch an sich gar kein Schimpf sein, wenn Jesus von seinen Landsleuten des Zimmermanns Sohn und selbst ein Zimmermann genannt wurde. Paulus, welcher als römischer Bürger geboren war und eine gelehrte rabbinische Bildung empfangen hatte, hatte daneben nach Sitte jüdischer Gelehrter ein Handwerk erlernt. Bekanntlich hat er auch regelmäßig neben seiner anstrengenden Missionswirksamkeit in seinem Handwerk gearbeitet, um sich die volle Unabhängigkeit seiner geistlichen Thätigkeit zu wahren. Wenn er in Korinth und in Ephesus im Hause und im Geschäft des Zelttuchfabrikanten Aquila arbei-

tete, so ist er sicherlich ein Mitarbeiter von Sclaven gewesen. Der große Heidenapostel war nebenbei ein Fabrikarbeiter, und er glaubte seine Freiheit dadurch zu beweisen und darin zu bewähren, daß er wie ein Sclave neben Sclaven arbeitete. Darum konnte er denn auch mit gerechtem Stolze auf seine Hände hinweisen, welche ihm und seiner Begleitung Jahre lang das Brod verdient hatten. Darum konnte er auch, sicher vor dem Schein, als ob er nur Anderen predige, und so unbedingt, wie er's thut, den Gemeinden die Regel predigen: „So Jemand nicht will arbeiten, der soll auch nicht essen." Diese Regel und jenes Beispiel bedeuten radicale Beseitigung eines der Grundirrthümer, welche dem Sclaventhum seine ungeheuerliche Entwicklung, und dem Verhältniß der genießenden Herren und der arbeitenden Sclaven seinen gehässigen Anstrich gegeben hatten[4]). Das ist aber noch nicht Evangelium, sondern eine Moral, welche der Heide auch von dem nichtchristlichen Juden hätte lernen können.

Aber was sagt das Evangelium selbst zur Sclaverei? Vor Allem muß feststehen: das Evangelium ist nicht ein Programm der Weltverbesserung, sondern Verkündigung einer Welterlösung. Diese Verkündigung setzt voraus, daß die Würde, welche dem Menschen als dem Abbild Gottes von der Schöpfung her zukommt, ebensosehr auf alle Menschen sich erstrecke, als die Entartung der menschlichen Natur, welche den Menschen zu einem geborenen Knecht der Sünde macht, und daß im Vergleich mit jener gemeinsamen Würde und diesem gemeinsamen Unglück alle Unterschiede unter den Menschen von untergeordneter Bedeutung sind, mögen sie nun in der Schöpfung begründet oder Folge der sündigen Entartung oder der geschichtlichen Entwicklung sein. Auf Grund davon verkündigt das Evangelium, daß in Jesus, dem Sohne Gottes

und dem Sohn des Menschen, die ursprüngliche Idee des Menschen und damit auch das normale Verhältniß des Menschen zu Gott wiederhergestellt sei, und daß der Mensch durch den gläubigen Anschluß an diese Person wieder in das richtige Verhältniß zu Gott eintrete und die Bürgschaft empfange, daß er das Ziel seiner Bestimmung erreiche, ein Kind Gottes in Zeit und Ewigkeit, nach Seele und Leib zu werden. Für diese Verkündigung, welche sich an Alles wendet, was Mensch heißt, existirt allerdings, wie Paulus sagt, nicht Jude noch Grieche, nicht Knecht noch Freier, nicht Mann noch Weib. Aber es leuchtet auch unmittelbar ein, wie irrig es ist, wenn man in diesen herrlichen Worten die Aufhebung der Sclaverei principiell ausgesprochen findet. Ebensogut könnte man sagen, daß das Evangelium die Nationalitäten vernichte, oder gar den Unterschied von Mann und Weib und damit die Ehe aufhebe. In der That ist doch nur gesagt, daß keiner jener Unterschiede, welche das Evangelium vorfindet, vom Beruf zum höchsten Ziel ausschließe, und daß das, was jeder Mensch durch Christus und das Evangelium werden soll, von unvergleichlich größerem Werthe sei, als alles Besondere, was Einer in seiner Eigenschaft als Glied seiner Nation, als Genosse seines Standes, als Mann oder Weib leisten oder besitzen möge. Darin liegt freilich auch die Forderung, daß nicht einer dieser Unterschiede, sondern das Bewußtsein der gleichen Erlösungsbedürftigkeit und der gleichen erfahrenen Gnade das eigentlich Maßgebende für das Verhalten der Menschen gegen einander sein soll, also die Forderung einer alle jene Gegensätze überwindenden Liebe des Christen zum Christen und zu Jedem, der es werden kann. Es liegt ferner im Evangelium auch die Forderung oder vielmehr die Verheißung einer neuen Organisation der Menschheit, in welcher Alles, was durch die

Sünde verschoben ist, wieder zurechtgerückt wird, und Alle zwar nicht gleich, aber ihrer wirklichen Anlage entsprechend gestellt sind. Diese neue Organisation der Menschheit heißt das Reich Gottes. Aber wer daran glaubt, daß es mit Jesus erschienen ist, der weiß auch, daß dieses Reich Gottes in dem Weltlauf, den wir kennen, nicht zu allseitiger Darstellung gelangen kann; denn in diesem Weltlauf stirbt die Sünde nicht aus, und die Sünde macht alle Unterschiede zu feindlichen Gegensätzen, alle Ordnung zum Zwang und das ganze Leben zu einem lieblosen Kampf um's Dasein. Das Reich Gottes nach seinem vollen Begriff bleibt eine Sache der Hoffnung, die sich über diesen Weltlauf erhebt; und indem das Evangelium ein zukünftiges Gottesreich predigt und eine neue Welt verheißt, in welcher Gerechtigkeit wohnt, predigt es auch Geduld mit den Verhältnissen „dieser argen gegenwärtigen Welt" und zwar große, bis an's Ende des Lebens und bis an's Ende dieses Weltlaufs ausharrende Geduld. Aber über dieser Wahrheit, welche die moderne Christenheit leichter mißachtet, als die alte, ist die andere nicht zu übersehen, daß das Reich Gottes auch schon eine gegenwärtige, im Innern der Christen begründete und die Einzelnen umfassende Lebensordnung ist. Als das gegenwärtige ist Gottes Reich auch nicht bloß ein unsichtbarer Verein von Seelen, welche sich aus dieser Welt herausſehnen, sondern ein Verein von lebendigen Menschen, dem sein Stifter eine sehr große Aufgabe in dieser Welt zugewiesen hat. In dem Maß, als die Christen in diesem gegenwärtigen Reiche Gottes leben, tragen sie auch die Güter und Gesetze desselben als Norm ihres Verhaltens in sich. Daher können sie es auch nicht lassen, soweit die Gemeinsamkeit ihrer Ueberzeugungen reicht, d. h. innerhalb der Gemeinde und innerhalb der in die Gemeinde aufgenommenen Familie durch

bewußtes und zusammenhängendes Handeln Vorspiele der zukünftigen Weltordnung herzustellen und Sitten einzuführen und Ordnungen aufzurichten, welche dem eigenthümlich christlichen Verhalten innerhalb dieser Gemeinschaften Stetigkeit und Dauer versprechen. Dadurch mußte auch die Sclaverei, welche das Christenthum als ein regelmäßiges Element der Familie vorfand, eine Umwandlung erfahren. So verkehrt die Vorstellung ist, daß die Kirche von Anbeginn die Aufhebung der Sclaverei schweigend im Herzen getragen oder gar offen auf ihre Fahne geschrieben habe, so wenig entspricht es der Wahrheit und der geschichtlichen Gerechtigkeit, wenn man es so darstellt, als ob sich das Christenthum von Haus aus gegen das Institut der Sclaverei gleichgültig verhalten habe, oder wenn man leugnet, daß das Christenthum mehr als irgend eine andere geistige Macht zur Beseitigung der Mißstände der Sclaverei beigetragen und Wahrheiten gepredigt habe, welche über kurz oder lang zur Beseitigung der Sclaverei selbst führen mußten, wenn man ihnen treu blieb.

Viel Anlaß, mit der Sclavenfrage sich zu beschäftigen, hatten die Verkündiger des Christenthums von Anfang an; denn aus dem Sclavenstand gewannen die Gemeinden einen großen Theil ihrer Glieder. Die heidnischen Gegner spotteten, daß das Christenthum fast nur unter Sclaven und ungebildeten Handwerkern, unter alten Weibern und urtheilslosen Kindern Anhänger finde. Daran war beinah ebensoviel Wahrheit als boshafte Uebertreibung. Das Evangelium, welches Anfangs vorwiegend in den großen Städten festen Fuß faßte, fand eben dort jenes massenhafte Sclaventhum vor, und wenn ihm äußerlich der Zugang zu den Sclaven vielfach weniger offen stand als zu der freien Bevölkerung, so dürfen wir uns die Sclaven in den Häusern ihrer Herren, in den Fabriken

und Werkstätten doch auch nicht wie im Gefängniß lebend vorstellen. Sie nahmen in mannigfaltigster Weise am öffentlichen Verkehr Theil. War aber erst ein Sclavenbesitzer für den christlichen Glauben gewonnen, ward das Haus eines Solchen etwa das Quartier eines Missionars oder der regelmäßige Versammlungsort einer christlichen Vereinigung, so bildeten vor Allem die Sclaven dieses Hauses das Auditorium des Evangeliums. Und wie sollte es nicht gerade bei ihnen Anklang gefunden haben, wenn es den Mühseligen und Beladenen Ruhe der Seele und ein leichtes Joch verhieß, wenn es den Sclaven wie den Herren den gleichen angebornen Werth vor Gott, und Allen Glaubenden die gleiche Würde der Gotteskindschaft zusprach? Das waren nicht paradoxe Sätze, welche der philosophische Schriftsteller vor dem philosophischen Publikum entwickelte, sondern das waren Wahrheiten, welche Sclaven und Herren, die auf einer Bank saßen, gepredigt wurden. Und mehr noch, der Sclave, welcher Christ wurde, trat damit in eine Gemeinschaft des Gottesdienstes und des Lebens ein, in welcher sich Alle Brüder nannten, und nach gemeinsamem Gebete Keiner dem Andern den Bruderkuß versagte, und bei der Feier des Abendmahls ein Brod unter Alle vertheilt und derselbe Kelch Allen gereicht wurde. Das war eine Revolution nicht der Gedanken, sondern des Lebens. Es war eine Umwandlung der Gesellschaft auf demjenigen Lebensgebiete, auf welchem die alten Christen nicht nur Befriedigung ihres religiösen Bedürfnisses, sondern auch Antrieb und Regel, Form und Inhalt für ihr sociales Leben in Familie und Gemeinde empfingen. Dadurch allein schon unterschied sich das, was das Evangelium den Herren und den Sclaven predigte, wesentlich von alle dem, was heidnische Philosophen, besonders der stoischen Schule ähnliches gesagt hatten. Diese hatten immer nur Einfluß auf Ein-

zelne, welche ihre Vorträge hörten, und ihre Schriften lasen, dann aber zusehen mochten, wie sie in einer Gesellschaft, welche ihre Grundsätze nicht theilte, dieselben aufrecht erhalten sollten. Die einflußreiche Stellung mancher Schüler dieser Philosophie in hohen Staatsämtern bis zum Kaiserthron hinauf und in den Kreisen der maßgebenden Rechtsgelehrten, verbürgte wenig wirklichen Einfluß ihrer Grundsätze auf das Leben. Die Milderung der Gesetzgebung in Bezug auf die Sclaven während der ersten Jahrhunderte des Kaiserreiches macht durchaus nicht Epoche in der Geschichte der Sclaverei[5]). Eine Erneuerung der Gesellschaft war nicht möglich, wenn man nicht den Drang fühlte und den Muth hatte, seine besseren Erkenntnisse auch den Niedrigen und durch die socialen Verhältnisse über Gebühr Benachtheiligten zu predigen. Es ist vorgekommen, daß ein stoischer Philosoph zu Rom, Musonius Rufus, den Sclaven eines kaiserlichen Freigelassenen, den lahmen Epiktet, an seinem Unterricht Theil nehmen ließ; und die Reden dieses Epiktet, welcher dann selbst ein Lehrer der Philosophie wurde, sollen auch von Leuten niederen Standes gelesen worden sein[6]). Aber ihm wie den Anderen fehlte der Glaube, daß ihre Ideen von einem unsichtbaren Staat mit besseren Gesetzen als den römischen jemals zur vollen Wirklichkeit gelangen werden; und im Diesseits, über welches hinaus sie nichts Bestimmtes und Gleichmäßiges zu lehren wagten, fehlte ihnen die Gemeinde, die organisirte Genossenschaft der Gleichgesinnten, welche den Einzelnen trägt und sammt seinem häuslichen Leben unter ihr Gebot und unter ihre Zucht stellt.

Dem Philemon, einem wohlhabenden Christen und Freund des Apostels Paulus in der kleinasiatischen Stadt Kolossä war sein Sclave Onesimus, der noch Heide war, entlaufen. Ob dieser seinem Herrn durch Ungeschick oder Gewissenlosigkeit

einen Schaden zugefügt und aus Furcht vor Strafe das Weite gesucht hatte, ob er sich bei seiner Flucht mit dem nöthigen Reisegeld aus der Kasse seines Herrn versehen oder außerdem noch ihn bestohlen hatte, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen. Aber schon dadurch, daß er entlief, beraubte er seinen Herrn und beging ein Verbrechen, das durch harte Strafe geahndet zu werden pflegte. Onesimus war auf seiner Flucht nach Rom gekommen, sei es daß er in der Großstadt, wo viel Gesindel aus aller Welt zusammenströmte, sich am sichersten glaubte, sei es daß ein Zutrauen zu den christlichen Lehrern, deren Namen wenigstens er oft im Hause seines Herrn gehört haben mußte, in deren Nähe führte. In Rom kam er mit Paulus in Berührung, und diesem gelang es, aus dem entlaufenen heidnischen Sclaven einen Christen zu machen, welcher die Pflicht anerkannte, sein Unrecht wieder gut zu machen und zu seinem Herrn zurückzukehren. Er sollte nicht zurückkehren ohne den Schutz eines apostolischen Geleitschreibens. Paulus richtete dasselbe nicht nur an Philemon, dessen Frau und Sohn, sondern zugleich an die in seinem Hause sich versammelnde Gemeinde. In diese soll der christliche Sclave eingeführt werden. Paulus verbirgt nicht, daß er den Onesimus gerne bei sich behalten hätte, weil er ihn lieb gewonnen und trefflich als Diener hätte gebrauchen können. Aber er respectirt das Besitzrecht des Herrn, ohne dessen Willen er nichts hat entscheiden wollen. Er schickt ihn zurück als seinen Sohn, dem er ein neues geistliches Leben geschenkt hat, ja als sein eigenes Herz. Aber was er von Philemon als das Gute und Geziemende fordert, worum er ihn mit beweglichen Worten bittet, obwohl er meint, daß er es ihm auch befehlen könnte, ist nichts Anderes, als daß Philemon den entlaufenen Sclaven als einen Solchen aufnehme, welcher mehr als ein Sclave, nämlich ein christlicher

Bruder geworden ist, und daß er ihm mit derselben Liebe begegne, womit er den Apostel aufnehmen würde, anstatt ihn für sein bereuetes Unrecht zu strafen. Das rechtliche Verhältniß des Sclaven zum Herrn ist nicht gelöst, sondern überboten und verklärt durch das Verhältniß des Christen zum Christen. Die Liebe, welche für dies neue Verhältniß maßgebend ist, verbietet dem Herrn, die rechtliche Consequenz des fortbestehenden alten Verhältnisses zu ziehen. Wenn Paulus am Schluß des Briefs sagt: „Ich weiß, du wirst mehr thun, als ich sage", so hat man nicht ohne Grund vermuthet, daß Paulus dem Philemon die Freilassung seines Sclaven empfehle. Es könnte auch gemeint sein, daß er ihn dem Apostel wieder zuschicke, womit dann gleichfalls ein Verzicht auf das Besitzrecht gegeben war. Aber Paulus bittet nicht darum, und noch weniger hat er es als Erfüllung einer Christenpflicht von Onesimus gefordert. Damals wie nachmals haben Christen zu Christen nicht selten im Verhältniß des Sclaven zum Herrn gestanden, und die Kirche hat das nicht gerügt.

Wenn die Apostel die christlichen Herrn daran erinnern, daß sie auch einen Herrn im Himmel und einen Richter zu erwarten haben, welcher auf Standesunterschiede keine Rücksicht nimmt; wenn sie von ihnen fordern, daß sie Recht und Billigkeit gegen ihre Sclaven üben, und nicht durch Drohungen und Schreckmittel sie im Gehorsam halten, so erinnern sie auch die Sclaven daran, daß sie einem himmlischen Herrn dienen, bei welchem kein Ansehn der Person stattfindet. Sie sollen sich nicht einbilden, daß sie wegen ihrer abhängigen und gedrückten Lage keine sittliche Verantwortung zu tragen haben. Auf's eindringlichste werden sie ermahnt zu Treue und Gehorsam, zur Erfüllung ihrer dienstlichen Aufgaben als zu einer Pflicht, welche aus willigem Herzen und mit wohlmeinender

Gesinnung gegen die Herrn erfüllt sein will, zu geduldigem Ertragen des Unrechts, welches ihnen in ihrer Stellung widerfahren mag, und nicht am wenigsten zu demüthigem Respect gegen ihre Herren. An der Betonung dieser letzten Pflicht sieht man, wie den Sclaven in der christlichen Gemeinde die Ideen von der Gleichheit vor Gott und der christlichen Brüderschaft zu Kopf stiegen. Sie zeigten Neigung, sie auf die gesellschaftlichen Verhältnisse in einer Weise zu übertragen, daß der Hausherr nicht mehr Herr im Hause war; sie erlaubten sich im Verkehr mit dem christlichen Bruder, dem sie als Sclaven angehörten, eine Cordialität, welche Paulus als eine Unziemlichkeit rügte[7]). Anders äußerten sich diese Ideen, wenn der Christ einen heidnischen Herren hatte. Das Gefühl seiner sittlichen und religiösen Ueberlegenheit über seinen Gebieter konnte ihn zu herausforderndem Trotz verleiten. Es war Gefahr vorhanden, daß das Christenthum als eine revolutionäre Lehre verdächtigt wurde, welche die gesellschaftliche Ordnung ebenso wie die staatliche untergrabe. Wenn schon die stoischen Philosophen als unruhige Köpfe verdächtig waren, wie viel mehr waren die Christen dem ausgesetzt, welche die sociale Macht ihrer Grundsätze in einer das ganze Reich umspannenden Organisation bewiesen! Daher forderten die Apostel und die Kirchenlehrer der Folgezeit von den christlichen Sclaven heidnischer Herren ganz besondere Treue des Dienstes, und zwar nicht bloß um der Sicherheit der Kirche, sondern auch um der Wahrheit willen; denn das Christenthum lehrt in der That nicht, daß ein Christ nicht Sclave sein könne und dürfe. Bedenkt man, in wie peinlicher und auch sittlich gefährlicher Lage christliche Sclaven oft in einem heidnischen Hause sich befanden, so begreift man leicht, wie in den Kreisen der christlichen Sclaven die Meinung auftauchte, sie hätten

ein Recht, von ihren Mitchristen zu fordern, daß sie auf Gemeindekosten freigekauft würden. Das war nichts Anderes, als wenn in der Reformationszeit die Bauern auf Grund der Bibel Aufhebung der Leibeigenschaft, freien Fischfang und freie Jagd verlangten. Wie Luther dies als ein Mißverständniß der evangelischen Freiheit verwarf, so trat am Anfang des zweiten Jahrhunderts Ignatius von Antiochien jenem Begehren der Sclaven entschieden entgegen [8]). Ein Recht der Sclaven, ihre Emancipation zu fordern, als ob Sclaverei und Christenthum schlechthin unverträglich seien, hat die alte Kirche nicht anerkannt. Sie sollen Gott dienen in der Lage, in welche sie vielleicht menschliche Gewalt oder ein unbilliges Gesetz, aber immer doch Gottes Wille gebracht hat, und sollen sich an der sittlichen Freiheit genügen lassen, welche schon diesseits keine Gewalt ihnen rauben kann, und welche in einer anderen Welt auch ihre vollkommene äußere Darstellung finden wird.

Damit ist aber noch nicht gesagt, wie das Christenthum sich zum Institut der Sclaverei stellte. Petrus stellt das Verhältniß der Sclaven zu den Herren neben das der Unterthanen zu Kaiser und Obrigkeit, Paulus neben das der Kinder zu den Eltern. Folgt daraus etwa, daß die Sclaverei eine ebenso berechtigte Form des Gesellschaftslebens ist, wie die Familie und der Staat? Keineswegs. Familie und Ehe sind nach christlicher Anschauung in der Schöpfung begründet, und sie knüpfen heilige Bande, welche nur der Tod, nie der Wille des Menschen lösen darf. Staat und Obrigkeit sind zwar erst das Ergebniß einer geschichtlichen Entwicklung, welche die Sünde schon zur Voraussetzung hat; sie sind aber dennoch Stiftungen Gottes zum Zweck der Aufrechthaltung des Rechts unter den Menschen. Solange es Uebelthäter giebt, welche das Recht verletzen, sind diese Stiftungen von

Allen, welche ein geruhiges Leben führen wollen, als eine Wohlthat zu betrachten, durch Gehorsam zu ehren, durch Wohlverhalten und Gebet zu stützen. Die Sclaverei dagegen ist nur ein gesellschaftlicher Zustand, eine weit verbreitete Einrichtung, welche das Christenthum vorfand. Sie ist eine ungleiche Vertheilung irdischer Lebensgüter, welche die Kirche ebensowenig in der Lage war abzuschaffen, wie den Gegensatz von Reich und Arm. Aber so wenig, wie der Reichthum aufhört ein „ungerechter Mammon" zu sein, weil Christen ihn richtig verwenden können, und so wenig die Armuth aufhört, ein Uebelstand zu sein, weil Arme im Glauben reich und selig sein können, so wenig ist mit der Anerkennung der Sclaverei als einer möglichen Form christlichen Lebens gesagt, daß dieselbe innerlich berechtigt sei. Kein Apostel und kein Lehrer der alten Kirche hat den Sclaven oder den Herren die Zweckmäßigkeit oder gar Nothwendigkeit dieser Einrichtung dargelegt; und noch weniger ist es ihnen in den Sinn gekommen, sie als eine Stiftung Gottes heilig zu sprechen. Und doch wäre dies das wirksamste Mittel gewesen, Sclaven und Herren zur Heiligung dieses Verhältnisses aufzufordern, wenn die Wahrheit es gestattet hätte, dies Mittel zu gebrauchen. Ein verpflichtendes Band ist die Sclaverei nur insofern, als das Besitzrecht des Herrn ein vom Staat anerkanntes und geschütztes ist; und es ist nicht, wie man behauptet hat, die Gleichgiltigkeit gegen das politische Leben, sondern der Respect vor dem Staat und seinem Recht, was die alte Kirche in der Sclavenfrage so conservativ gemacht hat. Ueber den Ursprung der Sclaverei giebt das neue Testament keine Belehrung und kein Urtheil. Sie war unnöthig; denn im Einzelnen lehrte die tägliche Erfahrung deutlich genug, durch wie gewaltsame und offenbar unsittliche Mittel das Sclaven-

thum hauptsächlich sich fortpflanzte. Wer aber seine Reflexion auf den Ursprung der Sclaverei überhaupt richtete, fand in seiner Bibel von jeher die Antwort, daß sie eine Straffolge der Sünde, also jedenfalls ein Uebel sei[9]). Auch dem Apostel Paulus gilt der Sclavenstand als ein Joch (1. Tim. 6, 1), das man eben tragen muß, so gut es geht. Sehr lehrreich ist seine Zusammenstellung der Sclaverei mit der gemischten Ehe, in welcher Christ oder Christin mit einem heidnischen Gatten verbunden ist. Eingehen soll der Christ eine solche Ehe nicht[10]). Aber wenn die Ehe schon vor der Bekehrung des einen Theils bestand, so soll der christliche Theil nicht meinen, es vertrage sich nicht mit seinem Christenstand, daß er in solcher Ehe bleibe. Will aber der heidnische Theil das Verhältniß lösen, so soll der Christ auch keine Anstrengungen machen, ihn festzuhalten. Er soll nicht in der zweifelhaften Hoffnung, den heidnischen Theil zu bekehren, sich die schwierige Aufgabe aufladen in einer gemischten Ehe zu leben, sondern soll guten Gewissens der Fügung Gottes folgen, die ihn davon befreit hat. Dieselben Regeln gelten für den Sclavenstand. Der christliche Sclave soll nicht meinen, er müsse von seinem Joch befreit sein, um als ein Christ leben zu können. Er soll sich nicht in diesem Sinne darum bemühen, frei zu kommen. Wenn sich ihm aber die rechtliche Möglichkeit bietet, frei zu kommen, so soll er auch wieder nicht denken, er habe die Pflicht Sclave zu bleiben, sondern soll getrost in den Stand der Freiheit treten[11]). Der ungeduldig nach äußerer Freiheit Verlangende soll wissen, daß er in jeder Lage die Freiheit hat, zu welcher Christus den Seinigen verholfen hat; und der ängstlich an seinem Sclavenstand Festhaltende soll bedenken, daß der Christ auch als bürgerlich freier Mann ein Knecht Christi bleiben kann und soll. Dieser ganzen Aus-

führung liegt das Urtheil zu Grunde, daß der Sclavenstand ein an sich abnormer Zustand, und der Stand bürgerlicher Freiheit der vorzüglichere sei. Darin liegt noch kein Antrag auf Abschaffung der Sclaverei. Es ist nur bezeugt, daß eine Wahrheit, welche jedem Menschen sein natürliches Gefühl sagt, mit dem Christenglauben völlig vereinbar sei. Es ist der Trieb des Menschen, auch in dieser Hinsicht seine Lebenslage zu verbessern, nur von dem Aberglauben gereinigt, als ob die sittlichen und ewigen Lebensgüter davon abhängig wären; er ist angewiesen, sich in den Schranken zu halten, welche das jeweilige Recht des Staats und der allgemeinen Gesellschaft ihm ziehen; aber dieser Trieb selbst ist als berechtigt anerkannt. Wo aber das Gebot derjenigen Liebe gilt, welche mit Vorliebe den Niedrigen und Bedrückten sich zuneigt, da dürfen es die besser Gestellten den Zurückgesetzten nicht überlassen, sich selber zu helfen, sondern müssen, soweit ihre Macht reicht, Hand anlegen, um ihnen das „Joch" zu erleichtern und, wo es ihnen verderblich zu werden droht, von ihnen zu nehmen. Das aber hat die alte Kirche im Verhältniß zu den Sclaven ebenso treu gethan, wie im Verhältniß zu den Armen.

Es war nicht dem Wohlwollen einzelner Christen überlassen, sondern galt, soweit unsere Kunde zurückreicht, als ein pflichtmäßiges Liebeswerk der Gemeinden, Sclaven, welche sich in unleidlicher Lage befanden, und Kriegsgefangene, welche eben damit der Sclaverei anheimgefallen waren, loszukaufen[12]). Daß der Herr schon bei Lebzeiten aus freiem Antrieb einigen Sclaven die Freiheit schenkte, war bei den Heiden nichts Ungewöhnliches; den Christen galt es als ein frommes Werk, als ein gottesdienstlicher Act, der im Gemeindecultus seine Stelle fand. Wenn Constantin der Große die Sclavenemancipation vor Bischof und Gemeinde für gesetzlich vollgültig er-

klärte, so schuf er nichts Neues, sondern bestätigte nur eine kirchliche Praxis, welche beweist, daß die Kirche als Corporation von jeher den Trieb hatte und bethätigte, die Zahl der Sclaven zu vermindern und das Gut der persönlichen Freiheit allgemeiner zu machen. Der Kampf der Kirche gegen Theater und Amphitheater und gegen alle diejenigen Volksbelustigungen und Gewerbe, welchen das Leben und die Ehre von Sclaven geopfert wurden, wie gegen den Wucher und die Kinderaussetzungen, welche in jenen Jahrhunderten sehr ergiebige Quellen des Sclaventhums waren, mag keine in Zahlen anzugebenden glänzenden Erfolge erzielt haben. Aber den Ruhm wird kein Uebelwollen der Kirche der Märtyrer schmälern, daß sie mit unvergleichlich größerer Energie, als die staatliche Gesetzgebung oder heidnische Humanität derselben Zeit Quellen des Sclaventhums und des Sclavenelends zu verstopfen bemüht war.

Die Frage, wieviel das Christenthum in der alten Welt zur Abschaffung der Sclaverei beigetragen habe, kann freilich schon darum nicht beantwortet werden, weil die Sclaverei damals überhaupt nicht abgeschafft worden ist, sondern, soweit sie nicht in andere mildere Formen der Hörigkeit überging oder durch dieselben ersetzt wurde, allmählig ausstarb. Sehr unerheblich hat dazu die Staatsgesetzgebung beigetragen; und man entzieht der Kirche nichts, wenn man sagt, daß sie während der ersten drei Jahrhunderte weder einen Einfluß auf die staatliche Gesetzgebung geübt, noch in stillschweigendem Einverständniß mit ihr zusammengewirkt hat. Nur da, wo das „neue Gesetz" des Evangeliums gebot, innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft, konnte das Christenthum Früchte seiner Wahrheit erndten. Da ist aber auch wahrhaft Neues und Großes geschaffen worden. Nicht bloß die heidnischen An-

schauungen von der Sclaverei sind überwunden[13]), sondern es ist auch eine christliche Lebenssitte und kirchliche Ordnung zur Anerkennung gelangt, welche den Sclaven in der christlichen Gesellschaft eine menschenwürdige Stellung gab, die nicht mehr vom Wohlwollen der einzelnen Herren abhing. Wenn der Sclave nach heidnischer Anschauung eine Sache und Waare war, so ist schon das bezeichnend und gewiß nicht zufällig, daß die christliche Literatur der drei ersten Jahrhunderte uns kein Beispiel dafür bietet, daß je ein Christ seinen Sclaven oder gar einen christlichen Sclaven an einen anderen Herrn verkauft hätte[14]). Die alten Kirchenordnungen hätten wegen der schwierigen und anstößigen Fälle, die dabei nicht ausbleiben konnten, nicht davon schweigen können, wenn es vorkam. Und wenn später Augustin es sehr bedenklich fand, einen Sclaven wie einen anderen Besitzgegenstand geschenkweise in den Besitz eines Anderen übergehn zu lassen, weil das Besitzrecht des Christen auf seinen Sclaven ein sehr anderes sei, als in Bezug auf ein Pferd oder Silber, so sprach er damit nur eine Anschauung aus, welche in den ersten Jahrhunderten der Kirche eigens auszusprechen kein Anlaß war. Die Kirche hat auch eine milde Behandlung der Sclaven nicht dem Wohlwollen der Herren oder dem schwachen Schutz der staatlichen Gesetze überlassen, sondern hat hartherzige Herren ebenso wie die offenbaren Sünder die kirchliche Zucht erfahren lassen. Nicht einmal milde Gaben soll der Bischof von Solchen annehmen, welchen nachgesagt werden kann, daß sie ihre Diener mit Schlägen, Hunger und hartem Dienst mißhandeln. Kein kirchliches Amt bis zum Episkopat hinauf war den Sclaven verschlossen. Wir mögen Mühe haben, es uns vorzustellen, daß Einer gleichzeitig Sclave eines Anderen sein und die einflußreiche Stellung eines Gemeindevorstehers einnehmen konnte.

Ein christlicher Herr wird gewiß von jeher seinem Sclaven, der durch den Wunsch der Gemeinde zu solcher Stellung erhoben wurde, in der einen oder anderen Weise die für seine Amtsführung erforderliche Freiheit gewährt haben. Aber es ist doch eine sehr bedeutsame Thatsache, daß noch gegen Ende des vierten Jahrhunderts nicht selten Sclaven in geistlichen Aemtern standen, ohne daß eine vorangehende Freilassung erwähnt würde oder auch stattgefunden hätte. Die alten Kirchenordnungen, welche z. B. für die Aufnahme des Sclaven in die Kirche ein Zeugniß der Herrschaft über seinen Lebenswandel und die Lauterkeit seiner Absicht fordern, nennen nirgendwo unter den für irgend ein kirchliches Amt erforderlichen Eigenschaften den Stand der Freiheit. Erst spät zeigt sich als eine Folge von Conflicten mit dem ungeschwächt fortbestehenden Besitzrecht der Herren die kirchliche Bestimmung, daß der Sclave nur mit Bewilligung seines Herrn und nach erfolgter Emancipation ein geistliches Amt annehmen könne[15]). Während der Sclave nach römischem Recht keine wirkliche Ehe hatte, hat die Kirche von jeher die Ehe des Sclaven für ebenso unauflöslich und unverletzlich angesehn, wie die Ehe des Senators, und in dieser wie in jeder anderen Beziehung standen Sclave und Freie unter dem gleichen Recht und der gleichen Zucht der Gemeinde und ihrer Vorsteher. Wie die Apostel, so haben auch die älteren Kirchenlehrer es niemals nöthig gefunden, bei ihren Ermahnungen zur Heilighaltung der Ehe auf die in dieser Hinsicht wesentlich verschiedene Stellung der Sclaven vor dem bürgerlichen Gesetz besonders Rücksicht zu nehmen. Als dies aber nöthig wurde, hat die Kirche den Eintritt des Sclaven in die Ehe ebenso gut eine „gesetzliche Verheirathung" genannt, wie die Eheschließung der übrigen Christen. Sie hat verlangt, daß der Herr nur

in Form einer wirklichen Ehe seine Sclavin zum Weibe habe, und hat über den Herrn, der seinem Sclaven im Fall des Bedürfnisses nicht zu einer kirchlich legitimen Ehe verhilft, die Excommunication verhängt.

So war es also doch nicht eine leere Phrase, sondern eine tief in's gesellschaftliche Leben eingreifende Wahrheit, welche der größte Prediger der griechischen Kirche ein Mal über das andere aussprach: „Die Kirche kennt nicht den Unterschied von Sclaven und Herren". Und es war doch wohl etwas mehr als unwahre Rhetorik, wenn ein lateinischer Kirchenschriftsteller, welcher das Ende der Verfolgungszeiten erlebte, auf die Frage, ob denn bei den Christen kein Unterschied von Reich und Arm, von Sclaven und Freien bestehe, mit einem kühnen Nein antwortete, und wenn derselbe behauptete, daß die Christen ihre Sclaven und ihre Armen als Brüder im Geist und Mitknechte im Glauben ebensowohl ansehn und behandeln, als benennen. Das war die kirchliche Regel, welche nach der damaligen Lage der Kirche von unvergleichlich größerem Einfluß auf die Lebenssitte der Kirchengenossen war, als staatliche Gesetze jemals sein können. Freilich waren die christlichen Sclavenbesitzer nicht alle liebevoll, und die christlichen Sclaven nicht alle tugendhaft. Es ist unter den Schrecken der letzten großen Verfolgungen in Aegypten vorgekommen, daß christliche Herren ihre christlichen Sclaven genöthigt haben, einen heidnischen Opferact zu vollziehen, um selbst damit verschont zu bleiben und den gefährlichen Schein des christlichen Bekenntnisses von sich abzuwälzen. Aber wenn der Bischof von Alexandrien daraufhin in einem Hirtenbrief, welcher nachmals zu kirchenrechtlicher Geltung gelangte, den Sclaven eine einjährige, den Herren eine dreijährige Bußezeit als kirchliche Strafe zuerkannte, so war dadurch ebenso bestimmt die sittliche

Verantwortlichkeit des Sclaven gewahrt, als der frevelhafte Mißbrauch der Gewalt des Herrn verurtheilt. Auch in früheren Zeiten kamen Dinge vor, welche uns befremden. Eine Geschichte, welche am Ausgang des zweiten Jahrhunderts in der römischen Gemeinde spielte, giebt uns ein bewegtes Bild. Es ist von sehr unfreundlicher Hand gezeichnet, aber die Thatsachen sind nicht erfunden. Ein römischer Christ Karpophorus, welcher zur kaiserlichen Hofdienerschaft gehörte und jedenfalls früher selbst Sclave gewesen war, hatte seinem gleichfalls zur Gemeinde gehörigen Sclaven Kallistus ein Kapital zur Betreibung eines Bankgeschäftes überlassen. Der Name des eigentlichen Geschäftsinhabers Karpophorus, welcher nach der Sitte am Geschäftslocal seines Sclaven angeschrieben war, lockte besonders auch Christen, darunter auch ärmere Wittwen, ihre Ersparnisse dort anzulegen. Aber das Geschäft ging nicht. Nach einigen Jahren sind Einlagen und Stammcapital verschwunden. Kallistus, der daran nicht unschuldig gewesen sein kann, flieht nach Portus, der Hafenstadt Roms, und hat schon ein Schiff bestiegen, welches ihn seinem Herrn und seiner Strafe entführen soll, als er seinen Herrn heraneilen sieht, um ihn zurückzuführen. Da er sich, wie der Erzähler meint, um sich das Leben zu nehmen, jedenfalls um sich irgendwie der Verhaftung zu entziehen, vom Schiff in's Wasser stürzt, wird er wider Willen aufgefangen und seinem Herrn ausgeliefert, und dieser trägt kein Bedenken, ihn zur Strafarbeit in die Tretmühle zu schicken, eine gewöhnliche, aber sehr harte Strafe für Sclaven, die Aehnliches verbrochen hatten. Nach einiger Zeit jedoch verwenden sich andere Gemeindeglieder für Kallistus bei seinem Herrn. Der Erzähler bemerkt, daß das gewöhnlich so komme. Karpophorus läßt sich um so leichter bereden, als Kallistus gesagt haben sollte, er habe noch Gelder

ausstehen, womit Karpophorus wenigstens die Forderungen Anderer zu befriedigen hoffte. Dieß scheint jedoch eine nichtige Vorspiegelung gewesen zu sein. Ein eigenthümliches Ehrgefühl muß den Sclaven beseelt haben, wenn das wahr ist, was sein erbitterter Gegner weiter berichtet. Da er sein Wort nicht wahr machen konnte, suchte er einen Tod in Ehren, die Krone des Märtyrers, freilich in sehr sonderbarer Weise. Eines Sabbaths begiebt er sich in die jüdische Synagoge, stört absichtlich den Gottesdienst, indem er sich dabei laut als Christ bekennt. Die entrüsteten Juden schlagen auf ihn los und schleppen ihn sofort vor den römischen Stadtpräfecten. Der Protest des herbeieilenden Karpophorus, welcher seinen Sclaven reclamirt und ihm den christlichen Charakter abspricht, fruchtet nichts. Kallistus wird vom Richter als Christ und Unruhestifter zur Strafarbeit auf Sardinien verurtheilt. Als ein Glied der christlichen Gemeinde scheint er nicht mehr betrachtet worden zu sein; denn als der römische Bischof Victor nach einiger Zeit durch hohe Vermittlung die Begnadigung und Entlassung der um ihres Glaubens willen auf Sardinien als Zwangsarbeiter festgehaltenen Christen erwirkte, stand der Name des Kallistus nicht auf der Liste. Aber seinen inständigen Bitten gelang es, den mit der Ausführung beauftragten Hofbeamten zu erweichen. Als er mit den anderen Christen glücklich nach Rom zurückkehrte, wurde ihm zwar der Wiedereintritt in die kirchliche Gemeinschaft nicht unmittelbar gestattet — sein ehemaliger Herr protestirte dagegen — aber man verstieß ihn auch nicht. Es wurde ihm aus kirchlichen Mitteln ein Monatsgeld ausgesetzt mit der Anweisung, in Antium, einige Meilen von Rom entfernt, in der Stille zu leben. Erst der Nachfolger des Bischofs Victor zog ihn wieder in die Hauptstadt und machte ihn zum Aufseher einer christlichen Begräbnißstätte,

welche noch jetzt unter dem Namen der Katakombe des Kallistus berühmt ist. Im Jahr 217 bestieg dieser schicksalsreiche Mensch den bischöflichen Stuhl von Rom. Kein erfreuliches Lebensbild, auch wenn man billig in Rechnung bringt, daß die Feder des Berichterstatters in Haß getaucht ist. Aber in den entscheidenden Momenten sehen wir überall die christliche Liebe erbarmend und fürbittend, duldend und erziehend eintreten und den Lauf des Rechts und der Weltsitte hemmen.

Das that doppelt noth, als das Christenthum zur herrschenden Religion im Reich erhoben wurde, und nun die vornehme Welt in Masse den christlichen Namen annahm, und das unverbesserlichste Heidenthum in hellen Haufen in die Kirche einzog. Da wurden die Mißstände, welche früher immer doch Ausnahme waren, wieder zur Regel, und nicht nur der thatsächliche Mißbrauch der Herrengewalt, sondern auch die heidnische Denk- und Redeweise wurde wieder herrschend in weiten Kreisen der sich christlich nennenden Gesellschaft. Man berief sich für die verwerflichste Behandlung der Sclaven auf die Gewohnheit und meinte damit diejenige Sitte, welche die älteren Kirchenlehrer nur in polemischen Schriften gegen das Heidenthum zu rügen hatten. Da wollte man nicht mehr für Unrecht gelten lassen, was die staatlichen Gesetze ungestraft geschehen ließen, während diese doch nicht von christlichen Grundsätzen ausgegangen waren und im Wesentlichen unverändert fortbestanden. Da nahm der Luxus, welchen die reiche Welt mit ihren aus allen Ländern zusammengekauften Sclaven trieb, und die Gewalt, womit man die Armen zu Sclaven oder leibeigenen Hintersassen machte, selbst den heuchlerischen Schein an, als ob Menschenliebe der Grund sei, warum man Viele, die sonst in Armuth vergehen würden, als Sclaven an dem

Wohlsein im reichen Hause Theil nehmen lasse. Aber all' diesem Greuel gegenüber hat es der Kirche auch jener traurigen Zeiten nicht an muthigen und beredten Zeugen ihrer Wahrheit gefehlt. Man begnügte sich nicht damit, den schreienden Mißbräuchen gegenüber an das christliche Gewissen zu appelliren; gerade jetzt predigte ein Chrysostomus, daß die Sclaverei eine Schöpfung der Habsucht und der unedlen Gesinnung und eine Strafe der Sünde sei, welche Christus aufzuheben gekommen sei. Man erkannte die weitreichende Macht des Verderbens, welches die Sclaverei jener Zeit über die ganze Gesellschaft brachte. „Daher kommt alles Unheil", klagte derselbe Chrysostomus, „daß wir uns nicht um unsere Dienerschaft bekümmern, sondern die Verachtung derselben mit den Worten begründet wird: ‚es ist ja ein Sclave, es sind ja Mägde', während wir doch täglich hören, daß in Christus nicht Sclave noch Freier ist".

Aber warum that man nichts, eine Einrichtung zu beseitigen, welche ihre verderbliche Macht so reichlich bewiesen hatte, und eine neue Ordnung der Gesellschaft herbeizuführen, wodurch die Theilung der höheren und der niederen Arbeit und die Vertheilung des Rechts der Selbstbestimmung mit mehr Billigkeit und heilsamerem Erfolg für das gemeine Wohl vollzogen wurde? An der Macht, möchte man denken, habe es der Kirche seit Constantin nicht gefehlt, ihre Ideale durch die Gesetzgebung zur Geltung zu bringen, wenn man erwägt, wie erfolgreich sie die Gewalt der Kaiser benutzt hat, um ihren Glaubensformeln eine äußerliche Alleinherrschaft zu verschaffen. Aber wie scharf man das verurtheilen mag, so folgt daraus nicht, daß die Kirche auf dem Gebiet des sittlichen und gesellschaftlichen Lebens das nicht auch ernstlich erstrebt habe, was sie nicht zu gesetzlicher Anerkennung gebracht hat. Der

Friede zwischen Staat und Kirche war ein fauler Friede. An die Stelle der wahrhaft pietätsvollen Stellung der ältesten Christen zur heidnischen Obrigkeit trat seit Constantin bei den edleren Seelen und stärkeren Charakteren eine bittere Gereiztheit. Während die, welche sich durch die Herrlichkeit des christlichen Kaiserthums oder auch durch persönliche Erfahrung der wechselnden Hofgunst berauschen ließen, redeten, als ob das tausendjährige Reich angebrochen sei, sahen Andere bald in diesem und jenem christlichen Kaiser einen Vorläufer des Antichrists. Und das war nicht bloß die Schuld der Kirche. Es war für die Kaiser bequemer, im Interesse der Reichseinheit eine Bekenntnißformel, gleichviel welchen Inhalts, zum Staatsgesetz zu machen, als das Leben des Hofs und der Gesellschaft überhaupt den sittlichen Forderungen des Christenthums anzupassen und demgemäß auch die Gesetzgebung umzugestalten. Auch in denjenigen Beziehungen, in welchen die Kirche eine unerbittliche Gegnerin der aus den heidnischen Zeiten des Reichs stammenden Einrichtungen blieb, wurde ihren Forderungen nur sehr mangelhaft und keineswegs in stetigem Fortschritt genügt. Gerade seitdem die Kaiser Christen geworden waren, empfanden die Männer der Kirche viel häufiger und peinlicher den Gegensatz der „draußen geltenden Gesetze", d. h. der Staatsgesetze und des in der Kirche geltenden „Gesetzes Gottes". Gerade jetzt gewannen die älteren Aufzeichnungen der kirchlichen Ordnungen und Lebensregeln erst rechte Bedeutung; erst jetzt wurden sie in der griechischen Kirche zu einem gemeingiltigen Codex des Kirchenrechts erweitert. So hätte die Kirche den Versuch wenigstens wagen können, auf ihrem eigenen Lebensgebiet die Sclavenfrage zu lösen. Zwei Möglichkeiten scheinen wenigstens dem Gedanken offen gestanden zu haben. Man konnte die Pflicht der äußeren Arbeit und der Selbstbedienung dahin steigern,

daß kein Christ mehr eines Sclaven bedurfte. Damit hätte aber auch jeder erhebliche Unterschied des Besitzes und jede durchgreifende Unterscheidung der Berufe von der Kirche verboten werden müssen; denn jene Unterschiede mußten immer wieder denselben Gegensatz der Herren und der Diener hervorrufen, welchen das Alterthum nur in Form der Sclaverei kannte. Die ganze Kirche hätte sich in einen Mönchsorden verwandeln müssen, in welchem Keiner einen persönlichen Besitz hat, und Keiner das Vorrecht genießt, ohne der Hände Arbeit sein Brot zu essen und der Andacht oder dem Studium zu leben. In der That ist die Vereinigung von äußerer Arbeit und gleicher Unterordnung Aller unter dieselbe Ordensregel im älteren Mönchsthum ein Versuch, eine andere nach christlichen Ideen eingerichtete Gesellschaft an die Stelle der alten Gesellschaft zu setzen, in welcher die Gegensätze von Reichthum und Armuth, von Arbeit und Genuß, von Freiheit und Dienst stets unversöhnt bleiben. Aber es war doch nicht bloß eine unchristliche Weltliebe, sondern auch ein mehr oder weniger dunkles, aber starkes Gefühl von einer andern Aufgabe des Christenthums, was die Masse der Christen in der Welt festhielt. Die radicale Aufhebung der gesellschaftlichen Unterschiede verträgt sich nicht mit dem urchristlichen Gedanken, daß die mannigfaltige Begabung der Einzelnen den mannigfaltigen Aufgaben der Kirche in der Welt und an der Welt entspreche, und daß zu deren Erfüllung eine der verschiedenen Begabung der Einzelnen entsprechende Abstufung höherer und niederer Berufsthätigkeiten innerhalb der christlichen Gesellschaft erforderlich sei. Verträglich mit diesem Gedanken wäre die andere Möglichkeit gewesen, welche wir als Wirklichkeit kennen. Man konnte an die Stelle der Sclavenarbeit die Lohnarbeit freier Leute setzen; man konnte die freie Arbeit um Lohn, welche

der alten Welt ja keineswegs unbekannt war, auch in's Hauswesen aufnehmen; man konnte Dienstboten anstellen, welche nach freier Wahl das Dienstverhältniß eingehn und wieder lösen können. Aber eben dieß wäre eine neue nationalökonomische Theorie gewesen, welche dem ganzen Alterthum fremd war und bis an's Ende blieb.[16]) Es besteht kein Grund, sich darüber zu wundern, daß die Kirche sie nicht erfunden hat; und darum, weil einzelne Christen und kirchliche Corporationen fortgefahren haben, von Sclaven sich bedienen und ihre Aecker bestellen zu lassen, trifft die Kirche der Vorwurf noch nicht, daß sie ihren anfänglichen Bestrebungen untreu geworden sei. Dieser Vorwurf trifft die Kirche erst von da an, wo sie die heidnischen Anschauungen von Sclaverei, Sclavenehe, Sclavenehrlosigkeit in ihre eigene Sprache und Gesetzgebung eindringen ließ, wie das der lateinischen Kirche besonders vom fünften Jahrhundert an nachgesagt werden muß. Aber damals sowenig wie jemals war es der Beruf der Kirche, neue wirthschaftliche Lehren zu erfinden und vorzutragen. Sie hatte genug daran zu thun, in einer Welt, welche der Fäulniß entgegenging, die Ehre und die Pflicht der Arbeit einzuschärfen, den Glauben an die von jeder äußeren Lebenslage unabhängige Würde des Menschen und des Gotteskindes aufrecht zu erhalten, die Liebe zu predigen, welche die Härten der socialen Gegensätze nach Kräften mildert, und dieß Alles innerhalb ihres eigenen Gemeinlebens zur praktischen Geltung zu bringen. Dieß ist der Kirche am schönsten gelungen, so lange sie die geächtete und verfolgte war. Aber rührend wenigstens ist es zu sehen, wie auch dann noch, als die Kirche zu äußerer Macht gelangte und zugleich an innerer Herrschaft über ihre Glieder schwere Einbuße erlitt, das Ideal christlichen Wandels innerhalb der vorhandenen gesellschaftlichen For-

men in nicht wenigen Herzen unverkürzt und unentstellt fortlebte und mit einer aus dem Herzen strömenden Beredsamkeit der entarteten christlichen Gesellschaft vor Augen gestellt wurde.

Anmerkungen.

[1]) Außer der Darstellung in der Politik (I, 2—6 ed. Bekker p. 1252—55; c. 13 p. 1259; III, 5 p. 1278; VII, 9 p. 1328) sind besonders lehrreich die Sätze in Eth. Nicom. VIII, 13 p. 1161: „Freundschaft besteht nicht im Verhältniß zu den leblosen Dingen, ist auch nicht gerecht; aber auch nicht zu Pferd oder Ochs oder zum Sclaven, sofern er Sclave ist. Denn es besteht keine Gemeinsamkeit; denn der Sclave ist ein beseeltes Werkzeug, das Werkzeug aber ein lebloser Sclave. Sofern Einer also ein Sclave ist, besteht keine Freundschaft mit ihm, wohl aber, sofern er Mensch ist". Als ob man eines Philosophen Freund sein möchte, sofern er Philosoph ist, und nicht vielmehr, sofern er Mensch und zwar dieser liebenswürdige, die logische Consequenz nicht selten opfernde Mensch ist.

[2]) Ist es richtig, die lex Petronia, welche selbst noch der republikanischen Zeit angehört (Marquardt, Röm. Staatsverwaltung I, 494 Anm. 3), oder „die dazu gehörigen Senatsbeschlüsse" (Digest. XLVIII, 8, 11 § 2) mit Tacit. ann. VI, 11 in Verbindung zu bringen (Marquardt, Privatalterth. I, 197 Anm. 1221), so schwindet vollends jeder Schein, als ob der von Seneca (de benef. III, 22) bezeugte Rechtszustand eine erst der neronischen Zeit angehörige Neuerung wäre, wie noch Wallon, hist. de l'esclav. III, 60 sq. es darstellt.

[3]) Ueber das Verhältniß Seneca's zum Christenthum kenne ich nichts Besseres als die Abhandlung von J. B. Lightfoot, (St. Paul's epistle to the Philippians 3. ed. p. 268—331). Ob schon vor Seneca in der stoischen Schule ähnlich über die Sclaverei geredet worden ist, erscheint sehr fraglich. Die seit Sokrates (Xenoph. memor. IV, 5) nicht ausgestorbene Lehre von der moralischen Sclaverei und Freiheit; das Urtheil über die dreierlei Sclaverei (Diog. L. VII, 122), der von Seneca (de benef. III, 22 cf. Cic. de off. I, 13, 41) angeführte Spruch des

Chrysipp: „Der Sclave ist ein lebenslänglicher Tagelöhner", das alles verbürgt nichts. Die frivole Casuistik des Stoikers Hecato (Cic. de off. III, 23, 89; Sen. de benef. III, 18 cf. II, 21) deutet auf's Gegentheil. Wenn Philo's Schrift „daß jeder Rechtschaffene frei ist", deren Echtheit durch Bedenken moderner Juden (Grätz, Gesch. der Juden III, 680, 3. Aufl.) schwerlich wird erschüttert werden, vom Titel bis zum Schlußsatz in stoischen Formen sich bewegt, so ist doch die praktische Tendenz, die warme Seele des Ganzen ganz und gar jüdisch und alttestamentlich. Vgl. auch de septen. § 7 seq. § 16; de spec. leg. § 7. Ein Satz de sept. § 9 erinnert fast wörtlich an den vorhin angeführten Ausspruch des Chrysipp, stammt aber in der That aus 3. Mos. 25, 40 f. Gerade in solchem Zusammenhang behauptet Philo, daß Zeno aus dem mosaischen Gesetz geschöpft habe (quod omn. probus liber § 8).

4) Die Bemerkungen von F. Overbeck (Studien zur Gesch. der alten Kirche I, 225 f.) haben die obige Ausführung einer bekannten Gedankenreihe nicht verhindern können. Nicht nur die „Apologeten", sondern jeder zukünftige Geschichtschreiber der Sclaverei im Alterthum wird wie H. Wallon in seiner noch immer ausgezeichneten Histoire de l'esclavage dans l'antiquité auf Schritt und Tritt den Zusammenhang zwischen der Entwicklung der Sclaverei und der Schätzung der Arbeit nachzuweisen haben, wie bei Griechen und Juden, Aristoteles und Philo, so bei den Christen. Das „Selbstarbeiten" und „Sichselbstbedienen" haben die Kirchenlehrer von jeher dem Sclavenluxus gegenüber als das Menschenwürdige gepredigt, und insbesondere auch das Beispiel des Paulus ist nicht vergessen worden. (Clem. Al. pæd. III, 26 p. 268, Potter cf. § 63 p. 292; I, 98 p. 157; Cypr. ep. 14, 2; Chrysost. ed. Montfaucon, III, 178 sq. IV, 289. X, 384 sq.). Es ist hier nicht der Ort zu zeigen, daß Overbeck in dem berechtigten Gegensatz zu einer noch sehr verbreiteten Vorstellung von der Aufhebung der Sclaverei durch das Christenthum selbst doch wieder ein schiefes Bild giebt. Abgesehn von den sehr zahlreichen Mißdeutungen des Einzelnen vermißt man überall die rechte Würdigung der Thatsache, daß die Kirche oder richtiger die Einzelgemeinde der vorconstantinischen Zeit eine Societät von starker Organisation mit eigener Gerichtsbarkeit und im Besitz von Mitteln der Disciplin war, mit deren Macht über die Gemüther die Gesetze keines Staates sich messen können.

5) Vgl. R. v. Ihering, Geist des römischen Rechts II, 172 f. 3. Aufl.

6) Orig. c. Celsum VI, 2.

[7]) 1. Tim. 6, 2. Vgl. im Uebrigen Kol. 3, 22—4, 1; Epheſ. 6, 5—9; Tit. 2, 9 f. 1. Tim. 6, 1; 1. Petr. 2, 18—25.

[8]) Ignat. ad Polyc. 4, 3 (cf. ad Rom. 4, 3). Overbeck, S. 184 wird dieſer Stelle nicht gerecht, wenn er, ſtatt die Thatſache zu betonen, daß Sclaven in der katholiſchen Kirche ſolche Forderung ſtellten, an die Schrift des Häretikers Epiphanes über die Gerechtigkeit erinnert, (S. 183), aus deren Fragmenten man gar nicht ſieht, wie die Lehre von der urſprünglichen Gleichheit der Menſchen gerade auch für die Sclavenfrage praktiſch gemacht werden ſoll (Clem. strom. III, § 6 sqq.).

[9]) So zuerſt Juſtin der Märtyrer (dial. 134): Auch zum Beſten der Sclaven in Kirche und Synagoge iſt Chriſtus bis zur Stunde ein Sclave. „Denn nachdem Noah zweien ſeiner Söhne das Geſchlecht des dritten in Sclaverei gegeben hatte, iſt jetzt Chriſtus zur Wiederherſtellung Beider, ſowohl derer, welche Kinder von Freien ſind, als der Sclaven unter ihnen erſchienen, indem er alle die, welche ſeine Gebote halten, gleicher Güter würdigt, wie auch dem Jakob die von ſeinen freien Frauen und die von ſeinen Sclavinnen geborenen Kinder alle als Söhne und gleicher Ehre theilhaftig galten“. Während hier wenigſtens hauptſächlich die Aufhebung der Bedeutung der Sclaverei für das religiöſe Leben betont wird, geht Chryſoſtomus weiter, indem er bei gleicher Zurückführung der Sclaverei auf Ham (tom. IV, 289. 660; X, 384; XI, 177) aus der principiellen Aufhebung dieſer Sündenſtrafe durch Chriſtus die Forderung herleitet, ſich ſo wenig als möglich von Sclaven bedienen zu laſſen, oder wenn er behauptet, daß auf dem chriſtlichen Lebensgebiet die Sclaverei wie der Tod nicht einmal mehr den bloßen Namen, geſchweige denn die thatſächliche Bedeutung behalte. Aehnliche praktiſche Folgerungen und Forderungen finden ſich bei Gregor von Nazianz (or. 16 ed. Colon. 1690 p. 255 sq.). Wenn Chryſoſtomus mit der Sclaverei die in Folge der Sünde eingetretene Knechtung des Weibes unter den Mann (IV, 290. 659) und als dritte Form der Sclaverei den durch Nimrod begründeten Deſpotismus (IV, 292 cf. p. 661) zuſammenſtellt, ſo leuchtet vor Allem ein, wie wenig er die Sclaverei mit der vor der Sünde geſtifteten Ehe auf gleiche Linie ſtellt, aber auch nicht mit dem Staat ſchlechtweg, ſondern nur mit dem wirklichen Staat, der abſoluten Monarchie.

[10]) So hat ſchon die alte Kirche 1. Kor. 7, 39 verſtanden. Nach der Andeutung bei Ignatius (ad Pol. V, 2) haben wir die ausführliche Anwendung bei Tertull. ad uxor. II, 1 sqq.

[11]) Diejenige Auslegung von 1. Kor. 7, 21, welche wahrſcheinlich zuerſt Chryſoſtomus (tom. X, 164; IV, 666; XI, 774) der richtigen, die er auch kennt, gegenübergeſtellt hat, hat nicht nur den Ausdruck, ſondern

vor Allem den Zusammenhang gegen sich. Vgl. der Hauptsache nach Hofmann, N. T. II, 2 (2. Aufl.), 149 ff.

12) Vgl. m. W. über Ignatius von Antiochien S. 333 und Harnack zu Herm. mand. VIII, 10; sim. I, 8. Der Abschnitt in d'Allard, les esclaves chrétiens (2. édit.) p. 321—352 gehört zu den besseren dieses freilich sehr mangelhaften Werks.

13) Dahin kann man es nicht rechnen, wenn auch Kirchenlehrer die demoralisirende Wirkung der Sclaverei anerkennen und gelegentlich bezeugen, daß die Sclaven meist nicht viel taugen. Unverständlich ist es, wie Overbeck S. 186 bei Tertullian (apolog. 27. ad uxor. II, 8) antike Anschauungen von der Sclaverei finden will. Selbst dem späten Salvian geschieht bitteres Unrecht, wenn man ihm ohne Commentar nachsagt, daß er selbst die eheliche Verbindung mit Sclavinnen für eine sonderliche Unwürdigkeit erkläre (Overbeck S. 204 f.). Es handelt sich ja um schamlose Vielweiberei (de gubern. IV, 5. Migne 53, 76; cf. c. 6 col. 77; VII, 3 sq. col. 132 sq.), deren Verurtheilung dadurch allerdings sehr wirksam verstärkt wird, daß die gallischen Magnaten sich nicht scheuen, diese Verhältnisse als Ehen zu bezeichnen, und daß die rechtmäßigen Gattinnen und Hausherrinnen dadurch unter ihre Mägde erniedrigt werden.

14) Es mag sein, daß Paulus 1. Tim. 1, 10 unter dem „Menschendieb", welchen er unter die ärgsten Verbrecher rechnet, nicht den einfachen Sclavenhändler, sondern, wie die Vulgata übersetzt, den auch von den Staatsgesetzen verfolgten plagiarius versteht; und mit Recht erinnert Overbeck S. 182, daß der Ausdruck „Seelen der Menschen" Off. Joh. 18, 13, welcher uns wie eine Verurtheilung des Sclavenhandels klingt, wegen seiner Herkunft aus Hesek. 27, 13 das nicht besagt.

15) Canon. apost. 81 (al. 82). Welche Stelle d'Allard (p. 238 n. 2) bei seinem falschen Citat const. ap. VIII, 73 im Sinne gehabt hat, finde ich nicht. — Hippolytus macht bei aller Bitterkeit seines Berichts über die Laufbahn des Kallistus diesem daraus keinen Vorwurf, daß er Sclave war, ehe er Bischof wurde; und doch hatte dieser nicht anders aufgehört, Sclave zu sein, als durch die Verurtheilung zur Strafarbeit auf Sardinien und nachfolgende kaiserliche Begnadigung. Für das 4. Jahrhundert beweisen Cyrill. catech. XVII, 35; Hieron. ep. 82, 6 (Vallarsi I, 516 Quartausg.) und der in Gregor. Naz. ep. 28 (ed. Col. p. 800 sq.) besprochene, im Basil. ep. 115 (ed. Paris. 1730, III, 207 sq.) vorausgesetzte Fall. Wenn die Synode von Elvira (can. 80) verfügt, daß Freigelassene, deren ehemalige Herren und nunmehrige Patrone im Heidenthum verharren, nicht Diakonen werden können, so liegt darin, daß damals gleiche Abhängigkeit von einem christlichen Patron kein Hinderniß des Eintritts

in's geistliche Amt war. Die Aenderung der Anschauung zeigt der 73. Kanon der Synode von Toledo von 633.

16) Auch in Israel scheint der Lohnarbeiter (2. Mos. 12, 44; 22, 14; 3. M. 22, 10; 25, 6. 40; Matth. 20, 1 ff. Jakob. 5, 4) nie Haus- und Tischgenosse des Herrn gewesen zu sein. Nur unter dieser Voraussetzung begreift sich die Motivirung der täglichen Auszahlung des Lohnes 5. Mos. 24, 14 f. vgl. 3. Mos. 19, 13. Andrerseits sind die Domestiken stets Sclaven (Matth. 24, 45 ff. Luc. 16, 13; 17, 7 ff. Apostelg. 10, 7; 1. Petr. 2, 18). In der griechisch-römischen Welt sind die Lehrer der Philosophie, Grammatik u. dergl., welche sich an vornehme Häuser vermiethen (Lucian, de merc. conduct. 4) Ausnahmen, welche die Regel bestätigen.

Der Stoiker Epiktet

und

sein Verhältnis zum Christentum.

Rede

beim Antritt des Prorektorats

der

Königlich Bayerischen

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

am 3. November 1894 gehalten

von

D. Theodor Zahn,
K. ordentl. Professor der Theologie.

Zweite Auflage.

Erlangen und **Leipzig.**
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1895.

Kollegen! Kommilitonen!

Hochansehnliche Versammlung!

Wenn einem Theologen die Aufgabe gestellt ist, bei einem Anlass wie der heutige im Kreise der Kollegen aller Fakultäten und vor Zuhörern verschiedenartigsten Berufs über einen Gegenstand zu reden, welcher dem Gebiet seiner besonderen Arbeit angehört und doch auch die Teilnahme aller Anwesenden in Anspruch nehmen dürfte, so wird er sich lebhafter als sonst der eigenartigen Stellung bewusst, welche gerade er mit seiner Arbeit im Ganzen der wissenschaftlichen Bestrebungen einnimmt. Einerseits fühlt der Theolog sich vereinsamt; denn das Christentum, welches als geschichtliche Erscheinung und als bleibende Wahrheit zu begreifen seine Aufgabe ist, ist längst nicht mehr, wie es ehedem war, der Gemeinglaube der Gelehrtenrepublik. Andrerseits bringt den Theologen seine Aufgabe in so mannigfaltige Berührung mit Gebieten des Wissens, deren Bearbeitung zunächst anderen obliegt, dass er Gefahr läuft, überall zu Hause sein zu sollen und nirgends sich zu Hause zu fühlen. Fassen wir nur die historischen Zweige der Theologie ins Auge, welche mir persönlich mehr am Herzen und auf dem Gewissen

liegen, als das System, so ist das Christentum mit seiner alttestamentlichen Vorgeschichte und seiner bis in die Gegenwart reichenden Fortentwickelung dermassen in die allgemeine Geschichte der Menschheit verflochten, dass der Theolog gar nicht umhin kann, sich manchmal recht tief auf Forschungen einzulassen, welche niemand zur Theologie rechnen wird. Versucht er auch dort auf eigenen Füssen zu stehen, so ist der Vorwurf des Dilettantismus kaum zu vermeiden. Dazu kommt der noch peinlichere Verdacht der Voreingenommenheit, welche mit dem inneren Anteil des Theologen an gewissen Thatsachen der Geschichte unlösbar verbunden zu sein scheint. Daran wird nicht viel zu ändern sein; denn in vielen und wichtigen Fällen genügt es uns nun einmal nicht, bei den zunftmässigen Bearbeitern angrenzender Arbeitsfelder eine Anleihe zu machen. Abgesehen von der Fehlsamkeit und Unfertigkeit aller menschlichen Forschung ist es auch gar nicht zu verwundern, dass vom Standpunkte der Geschichte des Christentums sich Fragen ergeben, auf welche die nichttheologische Forschung bisher kaum eine Antwort gesucht, geschweige denn gefunden hat. Das erfährt man z. B., wenn man sich von den sprachlichen und ethnographischen Verhältnissen, unter welchen das Christentum während der ersten Jahrhunderte seines Bestandes sich verbreitet hat, ein richtigeres und lebensvolleres Bild verschaffen will, als dasjenige, welches wir durch den in der Jugend genossenen philologischen und historischen Unterricht empfangen haben. Ähnliches gilt von der Geschichte der Religionen und religiösen Ideen, mit welchen das Christentum zur Zeit seiner ersten Entwickelung und Ausbreitung sich be-

rührt und auseinanderzusetzen gehabt hat. Unsere Theologie ist nicht allgemeine Wissenschaft von der Religion. Aber schon der Anspruch der Gemeingiltigkeit für die ganze Menschheit, welchen Jesus und seine Verehrer für ihn und seine Sache erhoben haben, musste von jeher den Trieb wecken, die Religionsideen, welche das vordringende Christentum herrschend fand, auf ihr Verhältnis zu demselben anzusehen. Seit dem Tage, an welchem Jesus mit dem Weib von Sychar über den Gegensatz der jüdischen und der samaritischen Gottesverehrung sprach, und seit dem anderen Tag, an welchem Paulus auf dem Areopag bei aller Schärfe der Kritik anerkannt hat, dass auch der Polytheismus noch Religion sei und dass auch der heidnische Altar- und Tempeldienst noch eine Beziehung zu der unerkannten Gottheit habe, haben solche Betrachtungen nicht aufgehört. Das eben erst aus dem Judentum hervorgegangene Christentum machte bei seinem Eintritt in die bunte Welt griechisch-römischer Kultur ähnliche Erfahrungen wie das Judentum der alexandrinischen Zeit. Die Juden, welche damals zuerst in den Strom der hellenischen Geisteswelt eintraten, erstaunten, als sie wahrnahmen, dass das griechische Heidentum noch etwas anderes sei, als eine verabscheuungswürdige Abgötterei. Sie bemerkten, dass griechische Dichter und Philosophen, nur mit etwas anderen Worten, Ähnliches wie Moses und die Propheten gelehrt hatten. Das Bedürfnis, diese Beobachtung zu erklären, befriedigte schon im 2. Jahrhundert vor Christus der Jude Aristobul durch die kühne Behauptung, dass Pythagoras und Plato, dass Homer und Hesiod aus dem Alten Testament geschöpft haben.

Andere vermehrten die heidnischen Zeugnisse für die Wahrheiten der geoffenbarten Religion durch umfangreiche Fälschungen. Dieser Unfug ist von den Juden zu den Christen übergegangen. Nachdem der Kirchenlehrer Tertullian bemerkt hatte: „Seneca ist oftmals auf unserer Seite", verging nicht viel mehr als ein Jahrhundert, bis von einem Christen ein Briefwechsel zwischen Seneca und dem Apostel Paulus erdichtet wurde. Und schon lange vorher haben Christen nach jüdischem Vorgang der heidnischen Sibylle die kräftigsten Zeugnisse für ihren eigenen Glauben in den Mund gelegt. Wir verurteilen dieses unlautere Mittel, wodurch jüdische und christliche Apologetik der Geschichte der religiösen Ideen glaubte nachhelfen zu dürfen. Wir lächeln über jene phantastische Erklärung, welche alexandrinische Juden den wirklichen Thatsachen gegeben haben, und vielleicht nicht weniger über andere, zwar minder äusserliche, aber um so geheimnisvollere Erklärungsversuche der Kirchenväter. Das Problem jedoch ist geblieben, und es wird da unumgänglich, wo wir gleichzeitig in heidnischen und in christlichen Kreisen verwandten Anschauungen und merkwürdig ähnlich klingenden Aussagen begegnen, ohne dass wir sofort einen äusserlich nachweisbaren Zusammenhang entdecken. In früheren Zeiten überwog die Neigung, christlich klingende Äusserungen von Heiden der Kaiserzeit auf einen Einfluss des Christentums zurückzuführen. In der Gegenwart zeigt sich wieder einmal, wie vereinzelt schon im 17. und 18. Jahrhundert bei Theologen und Philologen eine starke Neigung, solches, was man für ursprünglich christlich hielt, theologische Lehren, geschichtliche Überlieferungen, kirchliche Institutionen aus

Aneignung heidnischer Ideen zu erklären. Selbst Denkmäler, deren christlicher Ursprung den gewiegtesten Archäologen über allem Zweifel stand, werden heute unter vielseitigem Beifall für heidnisch erklärt.

Es gibt allerdings zweideutige Erscheinungen im Leben wie in der Litteratur des zweiten und des dritten Jahrhunderts. Die alte Kirche selbst zeigt sich unsicher in der Beurteilung des religiösen Charakters mancher Schriftstücke. Eine Spruchsammlung, welche schon dem Origenes bekannt war, welche aber erst neuerdings im griechischen Original bekannt geworden ist, wurde von Hieronymus für das Werk eines Pythagoräers Sextus, von seinem Zeitgenossen Rufinus auf Grund einer bereits älteren Überlieferung für das Werk eines römischen Bischofs Sixtus erklärt. Heute enthalten sich die Klügsten noch eines entschiedenen Urteils über den Ursprung der Sammlung. Es gibt in jener Zeit auch wirkliche Mischungen von Heidnischem, Jüdischem und Christlichem, teils gröberer, teils feinerer Art. Schwieriger noch als über den heidnischen und christlichen Ursprung ganzer Schriften und Denkmäler ist es, über die Herkunft einzelner Gedanken und grösserer Gedankenreihen zu urteilen, welche in jener gährungsvollen Zeit über die Schranken der religiösen Gemeinschaft hinweg hin und her zu fluten scheinen. Bei den Versuchen, auf diesem schlüpfrigen Boden festen Fuss zu fassen, scheinen mir zwei sehr bekannte Thatsachen manchmal nicht die gebührende Berücksichtigung gefunden zu haben. Vieles, was uns zunächst als christlich bekannt ist, ist doch auch jüdisch und schon alttestamentlich. Wenn es unveranlasst ist, heidnische Einflüsse da wittern zu wollen, wo das Alte

Testament oder das echte Judentum der Zeit Jesu als der Boden nachzuweisen ist, welchem christliche Gedanken und kirchliche Sitten entsprossen sind, so ist es nicht minder verkehrt, sofort einen Einfluss des Christentums anzunehmen, wo immer uns bei Heiden Verwandtes begegnet. Denn, schon vor Entstehung der Kirche hat das Judentum nicht nur Einflüsse von seiten der griechischen Kultur erfahren, sondern auch eine weit und tief reichende Wirkung über die Grenzen der jüdischen Nation hinaus ausgeübt. Bekannt sind die Klagen der Römer über das Eindringen jüdischer Sitte in alle Schichten der Gesellschaft. Seinem Zorn hierüber hat Seneca in dem Worte Luft gemacht: „Die Besiegten haben den Siegern Gesetze gegeben". Es war aber sehr oberflächlich und ungerecht geurteilt, wenn Seneca wie andere vor ihm und nach ihm hierin nur eine verstandlose Herübernahme fremdländischer Lebensformen erblickten. Die Heiden, welche überall im römischen Reiche in beträchtlicher Menge die jüdischen Gottesdienste besuchten, ohne darum förmlich zum Judentum überzutreten, suchten in den Synagogen doch wohl das, was dort den Mittelpunkt der Vereinigung bildete; sie lauschten dem Worte des Gesetzes und der Propheten. Aber auch über diesen Kreis der „gottesfürchtigen" Heiden hinaus hat das Judentum schon vor dem Beginn der christlichen Predigt auf weiter blickende und tiefer angelegte Geister einen bedeutenden Eindruck gemacht. Ein merkwürdiger Beleg dafür ist das Urteil des Geographen Strabo über die ursprüngliche Religion der Juden und deren spätere Entwickelung und Entartung.

Eine zweite, wie mir scheint, oft nicht genügend

gewürdigte Thatsache ist, dass schon im zweiten Jahrhundert christliche Litteratur von nicht wenigen Heiden gelesen worden ist. Mehr als ein christlicher Schriftsteller jener Zeit hat bekannt, dass er hauptsächlich eigener Lesung der heiligen Schriften der Kirche seine Bekehrung verdanke [1]). Als Heiden also haben diese die Bibel studiert. Aber selbstverständlich hat diese Beschäftigung nicht immer die Bekehrung zur Folge gehabt. Nach Mitte des zweiten Jahrhunderts hat der Heide Celsus nicht ohne mancherlei Kenntnis christlicher und jüdischer Litteratur in seinem „wahren Wort" eine bittere Kritik am Christentum geübt; und ohne die Voraussetzung irgend welcher Kunde von christlichen Schriften wird der Spott, dessen eben damals Lucian das Christentum wert gehalten hat, im einzelnen nicht zu verstehen sein. Etwa gleichzeitig mit Celsus und Lucian hat der Philosoph Numenius von Apamea [2]) das berühmte Wort gewagt: „Was ist Plato anders als ein attisch redender Moses"! Es fiel dem Mann nicht ein, ein Jude oder Christ zu werden; aber er sprach von Moses als einem Propheten und einem durch die Kraft seines Gebetes wunderthätigen Mann; alttestamentliche Erzählungen und Sprüche und auch eine evangelische Geschichte, diese jedoch ohne den Namen Jesu zu nennen, hat er allegorisch ausgelegt. Diese am Tage liegenden Beispiele verschiedenartigster Einwirkung der biblischen und kirchlichen Litteratur auf gebildete Heiden reichen nicht aus, feste Regeln darüber aufzustellen, woran solche Einwirkungen zu erkennen seien, und von welchem Zeitpunkt an solche stattgefunden haben. Jeder einzelne Fall, in welchem die Frage sich aufdrängt, bedarf besonderer Untersuchung.

Unter den Gesichtspunkten, welche ich hiermit angedeutet haben wollte, sind die Betrachtungen entstanden, für welche ich mir jetzt ein geneigtes Gehör erbitte. Über den Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum wollte ich reden.

Epiktet gehört nicht zu den bahnbrechenden Geistern; eine neue Schule hat er nicht gegründet. Er hat auch nicht durch sorgfältigen Ausbau der von andern gelegten Grundlagen einen Fortschritt des wissenschaftlichen Verfahrens herbeigeführt. Der neueste Bearbeiter seiner Ethik bemerkt zwar, es „imponiere vor allem die grossartige Einheitlichkeit und Geschlossenheit seines Gedankensystems“ [3]). Ich glaube aber, es liesse sich leichter das Urteil rechtfertigen, dass die Selbstwidersprüche, in welche die stoische Lehre schon vor ihm sich verwickelt hatte, bei Epiktet verschärft uns entgegentreten, und zwar nicht wegen eines Mangels an formalem Denkvermögen, sondern weil er sich der Wahrheit von Ideen, welche ihm nicht aus der stoischen Philosophie, zu der er sich bekannte, sondern aus anderen Quellen und nicht zum wenigsten aus einer reichen Lebenserfahrung zugeflossen sind, nicht hat verschliessen können. Epiktet verdankt seinen grossen Einfluss auf die Mitwelt und auf die Nachwelt bis zur Gegenwart auch nicht einer glänzenden Darstellung seiner Gedanken. Schriftsteller war er überhaupt nicht. Was wir von ihm besitzen, sind Aufzeichnungen seines Schülers Arrian. Zunächst nur für seinen eigenen Gebrauch, ohne die Absicht einer Veröffentlichung hat dieser die Vorträge seines Lehrers niedergeschrieben und hat erst nachträglich, nachdem diese Aufzeichnungen ohne sein Wollen und Wissen unter die Leute gekommen, eine förmliche

Ausgabe derselben veranstaltet. Arrian thut das mit der Erklärung, es liege ihm nicht viel daran, ob jemand die Darstellung mangelhaft finde; dem Epiktet selbst würde gar nichts daran gelegen haben, denn sein einziger Zweck sei gewesen, die Gesinnung seiner Zuhörer zu bessern. Er hat seinen Studenten nicht sauber ausgearbeitete Kollegienhefte vorgetragen, sondern in freier, vielfach durch den Augenblick eingegebener Rede hat er vor allem ihre Herzen und Gewissen zu treffen gesucht [4]). Aber gerade die ungekünstelte Rede des Mannes hat ihm in den verschiedensten Lebenskreisen und Zeitaltern ungewöhnlich vieler Herzen gewonnen. Origenes nennt ihn im Gegensatz zu Plato mit seiner wunderschönen und gefeilten Sprache als Beispiel derjenigen Schriftsteller, welche sich einer schlichten, aber wirksamen und die Menge packenden Lehrart bedient haben. Daher finde man den Plato nur in den Händen der Philologen, Epiktet dagegen werde von gewöhnlichen Leuten bewundert, welche einen Trieb in sich fühlen, gefördert zu werden, und welche die Besserung spüren, die Epiktets Reden ihnen bringen [5]). Aber auch der Philosoph auf dem Kaiserthron, Marc Aurel, weiss es dankbar zu rühmen, dass einer seiner Lehrer ihn mit den Vorträgen Epiktets bekannt gemacht und ihm ein Exemplar derselben geschenkt habe. Der Arzt Galenus, welcher nicht zur Schule Epiktets gehörte, hat ihn in einer besonderen Schrift gegen die Angriffe eines philosophischen Litteraten verteidigt. „Den Grössten der Stoiker, den ehrwürdigen Greis“ nannten ihn jüngere Zeitgenossen, welche ihm wenig geistesverwandt waren [6]). Wie ein Heiliger ist er verehrt worden, und auch der Reliquiendienst ist nicht ausgeblieben. Nicht

gar lange nach seinem Tode hat einer 3000 Drachmen für die irdene Lampe gezahlt, bei welcher Epiktet zu studieren pflegte, nachdem ihm die eiserne gestohlen worden war, die er früher gebrauchte. An einer Felsenwand in Pisidien wurde vor einigen Jahren eine Inschrift in griechischen Versen gefunden, welche mit dem Wunsche schliesst, dass doch wieder einmal ein Mann wie Epiktet geboren würde, „ein grosser Segen und eine grosse Freude“ für alle nach wahrer Freiheit dürstenden Seelen [7]). Was man in Epiktet verehrt hat, ist der Mensch, der sich aus der unwürdigsten Lebenslage zu edelster Gesinnung emporgerungen hat; das ist der Mann, der mitten in einer Welt des Kampfs um Macht, Reichtum und Genuss und in einer Welt der Spitzfindigkeiten und der Phrasen schlicht und ernst auf die höchsten sittlichen Ziele gerichtet blieb; es ist der Lehrer, der bis zum letzten Atemzug nur seinem Beruf gelebt hat.

Epiktet wurde um die Mitte des 1. Jahrhunderts als Sohn einer Sklavin und somit als Sklave in der phrygischen Stadt Hierapolis geboren. Ob sein Vater zugleich sein Herr war, und was seinen ersten Herrn bewogen hat, sich seiner durch Verkauf zu entledigen, wissen wir nicht. Noch in jungen Jahren kam er in den Besitz eines gewissen Epaphroditus in Rom, eines Freigelassenen und ehemaligen Kabinetssekretärs Neros, welcher nachmals unter Domitian hingerichtet wurde [8]). Wenn man der Angabe eines jüngeren Zeitgenossen trauen darf, wonach das lahme Bein, womit Epiktet sich durchs Leben geschleppt hat, Folge einer Anwendung der Folter von seiten seines Herrn gewesen ist [9]), so ist doch wahrscheinlich nicht diesem Epaphroditus,

sondern einem früheren Besitzer des phrygischen Sklaven die Schuld daran beizumessen. Epaphroditus muss die geistige Begabung seines Sklaven zu würdigen gewusst haben, wenn er es zuliess, dass ein ausgezeichneter Lehrer, Musonius Rufus, ihn noch als Sklaven in die stoische Philosophie einführte. Er hat ihm auch die Freiheit geschenkt, in welcher wir Epiktet als Lehrer der Philosophie thätig sehen, zuerst in Rom, später, nachdem er mit anderen Philosophen durch Kaiser Domitian von dort verbannt worden war, und bis an sein spätes Lebensende zu Nikopolis in Epirus. In die Zwischenzeit fällt ein Aufenthalt in Athen [10]). Die Stadt des Sokrates zog auch ihn an, vermochte ihn aber nicht zu fesseln. Er spottet über die Leute, welche meinen, nur in Athen ein der Philosophie geweihtes Leben führen zu können. Noch weniger zog es ihn nach Rom zurück, auch nachdem die Philosophie, die er vertrat, dort aufgehört hatte, für illoyal und gottlos zu gelten. Es fehlte ihm nicht an Beziehungen zu den höchsten Schichten der dortigen Gesellschaft. Aber was dort für ihn zu gewinnen war, eine gründliche Erfahrung der Höhen und Tiefen menschlichen Lebens, das hatte er gewonnen, ehe er in Nikopolis die Vorträge hielt, von welchen uns ein unvollständiges, aber anscheinend sehr treues Bild geblieben ist. Er zog die reizlose Hafenstadt mit ihren dürftigen Wohnungen, ihren mangelhaften Badeeinrichtungen und häufigen Erdbeben der glänzenden Hauptstadt vor. Er würde Erlangen vor München oder Berlin den Vorzug gegeben haben. Auch in Nikopolis fehlte es ihm nicht an weitreichender Wirksamkeit. Vornehme Römer führten ihm ihre Söhne zu. Selbst Kaiser Hadrian hat wahrscheinlich dort auf einer

seiner Reisen dem hochbejahrten Philosophen die Aufmerksamkeiten erwiesen, von welchen uns berichtet wird.

Epiktet war ein Stoiker und wollte nichts anderes sein. Die Grundlehren dieser Schule setzt er überall als selbstverständlich voraus; ihre grossen Meister nennt er stets nur mit Ehrerbietung. Es erscheint ihm unwürdig, dass man dem Triptolemus, welcher die Menschen den Acker- und Weinbau gelehrt, Tempel und Altäre errichtet habe, und dass man dagegen Gott nicht anbete und danke für das, was er der Menschheit durch Chrysippus geschenkt, der die Wahrheit vom rechten Leben entdeckt und allen Menschen kundgegeben habe (I, 4, 29 ff.). Aber selbst auf dem Gebiet der logischen Theorie will er von einer einseitigen Betonung der stoischen Auktoritäten nichts wissen. „Wer sagt das?" fragt er einmal, „etwa nur Chrysippus und Zeno und Kleanthes? sagt das nicht auch Antisthenes? sagt das nicht schon Sokrates" (I, 17, 11)? Vollends, wo es gilt das verwirklichte Ideal als Musterbild aufzuzeigen, greift er über die Anfänge der Stoa zurück und nennt regelmässig den Sokrates und mit noch grösserer Bewunderung den Diogenes. Der Stoiker als solcher ist ein Nacheiferer dieser beiden Männer (III, 24, 40), und das Höchste, was der Mensch erreichen kann, heisst nicht Stoicismus, sondern Kynismus (III, 22). Diese Zurückstellung der Meister der eigenen Schule hinter die früheren Heroen des philosophischen Lebens hängt mit der überwiegend praktischen Richtung all' seines Lehrens zusammen[11]). Epiktet wird nicht müde, seinen Zuhörern die Wertlosigkeit der bloss theoretischen Beschäftigung mit der Philosophie und den Schriften der Philosophen einzuschärfen. Besser wäre es, alles in

dieser Richtung Erlernte wieder zu verlernen und von vorne anzufangen, als im Leben die Grundsätze zu verleugnen, deren Richtigkeit man anerkennt (II, 17, 27). Epiktet schont in dieser Beziehung die Lehrer sowenig als die Schüler, auch nicht die Lehrer der eigenen Schule, deren kleine, von Natur nur zollgrosse Seele durch ein schmeichlerisches Lob zur Grösse von zwei Ellen anschwillt (III, 2, 10); die einherstolzieren, als ob sie einen Bratspiess verschluckt hätten (I, 21, 3); die nicht bedenken, dass die Studierenden Heimat und Elternhaus nicht verlassen haben, um einige scharfsinnige Auslegungen stoischer Schriften zu hören, sondern um mit einer Wegzehrung fürs Leben heimzukehren, welche sie in stand setzt, die Wechselfälle des Schicksals würdig zu tragen. Eine heilige Sache ist das Lehramt; ohne Gott als Führer kann's nicht gelingen (III, 21, 8 ff.). Der Hörsaal des Philosophen ist eine Heilanstalt, in der man sich nicht vergnügen, sondern von seinen Gebrechen heilen lassen soll, was ohne Schmerzen nicht abgeht (III, 21, 20; 23, 30). Nur dann erfüllt auch die einzelne Vorlesung ihren Zweck, wenn der Zuhörer beim Hinausgehen sagt: „Trefflich hat mich der Philosoph gefasst; dies oder das darf ich nicht mehr thun" (III, 23, 37). Nach diesen Grundsätzen hat Epiktet auch gehandelt. Als ein Zuhörer, dessen unsittliches Leben stadtbekannt war, während einer Vorlesung über das Thema, dass der Mensch zur Treue geschaffen sei, in den Hörsaal eintritt, gibt Epiktet seinem Vortrag sofort eine Wendung auf das Gebiet, auf welchem jener Mensch die Treue verletzt hatte, und stellt ihm in flammender Entrüstung und mit unbarmherziger Deutlichkeit die ganze Nichtswürdigkeit seines Daseins vor Augen (II, 4). Aber

auch ohne solche besondere Veranlassung zeigt er sich stets als den ernsten Seelsorger seiner Zuhörer, der es darauf ankommen lässt, dass man ihn einen lieblosen Greis nenne (II, 17, 37). Er predigt nicht nur beständig, dass der Anfang wahrer Philosophie und damit des persönlichen Heils das Ablegen des Wissensdünkels und die Erkenntnis der eigenen sittlichen Ohnmacht sei [12]); er weiss auch beweglich zu klagen über die Vergeblichkeit seiner Bemühungen. In der Schule sind alle munter und zungenfertig; kommt's auf die Probe des Lebens an, so sieht man nur Schiffbrüchige (II, 16, 20). Im Leben sind die vermeintlichen Stoiker grösstenteils Epikuräer oder schwächliche Peripatetiker. „Zeigt mir einen Stoiker, wenn ihr einen habt, zeigt mir einen, der nach den Grundsätzen, die er im Munde führt, gestaltet ist, der in Krankheit, Gefahr, Tod und Schande glücklich ist. Mich verlangt, bei den Göttern, einen Stoiker zu sehen. Könnt ihr mir keinen zeigen, der bereits ausgestaltet ist, so zeigt mir doch einen, der in der Bildung begriffen ist, der diesem Ziele sich zugeneigt hat. Thut mir die Wohlthat an, missgönnt mir altem Manne nicht, dies Schauspiel zu sehen, das ich bisher noch nicht gesehen habe. Zeige mir einer von euch eine Menschenseele, die mit Gott gleichgesinnt sein will, einen Menschen, der begehrt, aus einem Menschen ein Gott zu werden, und in diesem toten Leibe über die Gemeinschaft mit Zeus nachsinnt. Zeigt mir einen; doch ihr habt keinen [13])." Diese schmerzliche Erfahrung scheint den Philosophen jedoch nicht zu entmutigen. Immer wieder dringt er mit der herzbewegenden Wärme eines Apostels oder Propheten auf den einen entscheidenden Entschluss, welcher aus der

Knechtschaft zur Freiheit führt[14]). Der Entschluss ist gross. Es gilt sich loszureissen von den herkömmlichen Urteilen über das, was ein Gut und ein Glück sei. Es gilt thatsächlich zu verzichten auf die irdischen Dinge; es gilt auch zu brechen mit den alten Freunden, wenn man ein andrer Mensch geworden ist und bleiben will. Es gehört ein Mut der Verzweiflung dazu. Aber der Wahl ist nicht auszuweichen; jeder Aufschub von heute auf morgen ist mindestens unvernünftig. Und im Grunde ist der Entschluss auch nicht schwer. „Wenn du willst, bist du frei" (I, 17, 28). „Nichts ist leichter zu leiten, als die menschliche Seele. Du musst wollen, so ist es geschehen, so ist die Seele in Ordnung gebracht; und wiederum, du brauchst nur einzuschlafen, so ist sie verloren; denn von innen kommt Heil und Verderben. Strebst du nach anderen Dingen, so kann auch ein Gott dich nicht erretten" (IV, 9, 16—18). Epiktet fragt wohl nach der Ursache des mangelnden Erfolgs seiner beglückenden Lehre und antwortet: „Entweder liegt's an mir, oder an euch, oder an der Natur der Sache. Aber die Sache ist möglich und liegt ausschliesslich in unserer Macht. So bleibt nur übrig, dass es entweder an mir, oder an euch, oder, was das Richtigere ist, an uns beiden liegt." Aber daraus folgt ihm nur die Mahnung: „Lassen wir das Bisherige fahren; fangen wir nur an! Glaubt mir, und ihr werdet sehen" (II, 19, 29—34).

Was aber ist es, was die Schüler ihm zunächst glauben sollen, um es dann als das Heil zu erfahren und zu erkennen? Es ist vor allem und immer wieder das Eine: In des Menschen Macht ist sein Begehren und Wollen, sein Urteilen und sein Handeln gestellt;

alles andere, die ganze Natur mit Einschluss des eigenen Leibes, der Weltlauf im Kleinsten wie im Grössten steht nicht in des Menschen Macht. Wer das erkennt, wird sein Glück nicht abhängig machen von den Dingen, über die er keine Macht hat, sondern wird es finden in der Entwickelung und Bethätigung der zur Natur des Menschen gehörigen Willensfreiheit. Statt vergeblich zu versuchen, die ausser ihm liegenden Dinge nach seinen Wünschen zu gestalten, wird er nur darauf bedacht sein, sich jene Freiheit innerhalb der Schranken, die ihr gesetzt sind, zu erringen und sie zu bewahren, indem er sein Wollen und Handeln, wenn es sein muss, durch Dulden und Entsagen, in Einklang setzt mit der Natur der Dinge. Das ist der goldene Zauberstab des Hermes, der alles, was er berührt, in Gold verwandelt (III, 20, 12). Einklang mit der Natur und dem Weltlauf ist aber zugleich Einklang mit Gott. Epiktet verleugnet nicht den Pantheismus seiner Schule, wie er denn auch von einer persönlichen Unsterblichkeit des Menschen nichts wissen will. Auch den Polytheismus hat er nicht völlig abgestreift, und er enthält sich jedes verwerfenden Urteils über den polytheistischen Kultus als solchen. Aber die vielen Götter, deren Epiktet zuweilen nach volkstümlicher Redeweise gedenkt, sind ihm erblichen vor dem einen, welchen er Zeus, aber noch viel häufiger Gott schlechthin nennt; und, wie immer die theologische Lehre gelautet haben mag, welche Epiktet nicht ausdrücklich vorträgt, er stellt sich zu diesem Gott nicht wie zu einem unbestimmten Etwas, von dem er sich abhängig weiss, sondern wie zu einer Person, an welcher er mit schwärmerischer Verehrung und Liebe hängt. Er ist ihm der Schöpfer

der Welt und der Regent alles Geschaffenen. Als Stumpfsinn und Unverschämtheit gilt ihm die Behauptung, dass die Welt und ihre Einrichtung ohne einen Schöpfer entstanden sei, oder dass sie einen Augenblick ohne Gottes Regierung ihren Gang gehen könne[15]). Schon die zweckvolle Einrichtung der aussermenschlichen Natur wie des menschlichen Leibes ist ihm eine unerschöpfliche Quelle der Lobpreisung Gottes; mehr noch die Fähigkeit, welche Gott dem Menschen allein unter den Geschöpfen verliehen hat, die Natur und damit ihn selbst zu begreifen; am meisten aber jeder sittliche Fortschritt, welchen Gott dem Menschen gelingen lässt. „Was kann denn ich lahmer Greis anders thun, als Gott preisen. Wenn ich eine Nachtigall wäre, würde ich thun, was der Nachtigall zusteht; wäre ich ein Schwan, so würde ich thun, was dem Schwan zusteht. Nun aber bin ich ein Vernunftwesen, so muss ich Gott preisen. Das ist mein Werk; ich thue es und werde diesen Posten nicht verlassen, solange es mir gestattet ist. Und auch euch fordere ich auf, eben diesen Gesang anzustimmen“ (I, 16, 20 f.). Noch sterbend hofft er zu Gott sprechen zu können: „Nichts als Dank sage ich dir, dass du mich gewürdigt hast, mit dir dieses Festspiel (des Lebens) zu feiern, deine Werke zu schauen und deiner Weltregierung (begreifend) nachzugehen“ (III, 5, 10). Ist Gott in dem uneingeschränkten Sinne, in welchem Epiktet es meint, der Schöpfer der Welt, wie sie erfahrungsmässig ist, und der Regent des wirklichen Weltlaufs, so ist es in der That formal gleichbedeutend, ob man sagt: „der Natur gemäss leben“ oder „dem Willen Gottes gehorchen“. Das Bezeichnende aber ist, dass jene in der Schule herkömmliche Formel

hinter diese religiöse Betrachtung zurücktritt. Tag und Nacht soll der Mensch des göttlichen Gesetzes gedenken und dies vor Augen haben (II, 16, 27). Ganz soll er auf Gott, auf seine Gebote und Befehle gerichtet sein (III, 24, 114); nichts soll er wollen, als was Gott will (II, 17, 22). Zum Himmel soll er aufblicken als ein Freund Gottes (II, 17, 29); aber auch im irdischen Leben soll er im Kleinen wie im Grossen auf Gott sehen (II, 19, 29). Dem Menschen ist Gott nicht nur der Schöpfer, wie allem Geschaffenen; dem Menschen ist er auch Vater. Mit der alten Rede von Zeus als dem Vater der Götter und Menschen hatten schon die alten Meister der Stoa bis zu einem gewissen Grade Ernst gemacht. So Kleanthes in jenem berühmten Hymnus auf Zeus, welchen Paulus mit im Sinne hatte, als er für das Wort des Aratus: „Denn seines Geschlechtes sind wir“ mehrere Dichter als Zeugen anrief. Epiktet aber folgert aus der Gotteskindschaft des Menschen nicht nur die Fähigkeit und Pflicht zur Unabhängigkeit von den Aussendingen, sondern auch den Glauben an die väterliche Fürsorge Gottes. Wenn der christliche Philosoph Justinus den heidnischen Philosophen überhaupt mit Einschluss der Stoiker den Vorwurf macht, dass die Vorsehung Gottes, die sie lehren, sich nur auf das Weltganze und nicht auf die einzelne Person erstrecke, so beweist dies, dass er den Epiktet nicht gelesen hat. Denn dieser lässt das Verhältnis des Menschen zu Gott, auch sofern es in den Worten Vater und Sohn zum Ausdruck kommt, durchaus als ein persönliches erscheinen. Zu dem Tyrannen, der sein Leben bedroht, spricht er: „Mich hat Zeus freigelassen. Meinst du, er werde zulassen, dass sein eigener

Sohn geknechtet werde?“ (I, 19, 9) Jede Bewegung der menschlichen Seele nimmt Gott wahr (I, 14, 6); auch bei verschlossenen Thüren ist der Mensch nicht allein, sondern Gott ist bei ihm darinnen (I, 14, 13 f.). Der Fromme spricht zu Gott: „Dein bin ich“ (II, 16, 42). „Wo willst du, dass ich lebe, in Rom oder in Athen, in Theben oder auf Gyara (der öden Insel der Verbannten). Nur gedenke meiner daselbst.“ Dies Gebet aber erhört Gott, so gewiss auch nicht das Geringste seiner Fürsorge entzogen ist (III, 24, 100. 113). Nicht nur in Bezug auf das sittliche, sondern auch in Bezug auf das physische Leben gilt, dass kein Mensch als Waise in der Welt dasteht (III, 24, 15). Epiktet tadelt die, welche heute satt geworden sind und doch in banger Sorge um den kommenden Tag fragen: „woher werden wir zu essen bekommen“ (I, 9, 19). Wer Gott als seinen Schöpfer, Vater und Versorger hat und kennt, ist aller Trauer und Furcht entrückt (I, 9, 7). Wer den inneren Frieden besitzt, den Gott durch die Vernunft hat ausrufen lassen, für den ist die ganze Welt voller Friede und das Leben ohne Sorge; denn er weiss, dass ein Anderer, dem die Sorge dafür obliegt, Nahrung und Kleidung gewährt (III, 13, 12 f.). Wichtiger freilich als diese Erweisungen der väterlichen Gesinnung Gottes ist die andere, dass er alle Menschen dazu befähigt und bestimmt hat, ihrer Gotteskindschaft und Freiheit bewusst zu werden, sich mit Gott und dem Weltlauf in Einklang zu setzen und dadurch zur Glückseligkeit zu gelangen [16]). Hieraus ergibt sich nicht nur die Pflicht, eben diese Bestimmung in sich zu verwirklichen, sondern auch eine Aufgabe, welche der diesem Ziel zustrebende Mensch als Glied der Welt zu erfüllen hat.

und auch diese Aufgabe fasst Epiktet durchaus religiös. Allen gemeinsam nämlich ist die Aufgabe, Gott zu preisen, und diese Aufgabe gestaltet sich für den Frommen um so mehr zu einem förmlichen Lebensberuf, je grösser die Zahl der Undankbaren in der Welt ist. Dieser Beruf ist wesentlich unabhängig von der äusseren Lebensstellung. Ob einer das vornehme Amtskleid mit den Lumpen des Bettlers vertauschen muss, er bleibt ein Zeuge, von Gott selbst dazu berufen, durch Wort und That von ihm zu zeugen. Der Fromme vermeidet es nicht nur, Gott oder Menschen anzuklagen, oder irgend etwas, das geschieht, zu tadeln; er weiss sich auch berufen, Gott um alles, worum andere ihn anklagen, zu verteidigen. Sein ganzes Leben gestaltet sich zu einer lebendigen Theodicee [17]). Andrerseits gewinnt dieser allgemeine Beruf individuelle Gestalt durch die von Gott herrührende Ordnung der Welt und der Gesellschaft. Gott ist es, welcher den einen zum Herrscher oder Staatsbeamten, den andern zum Lehrer der Philosophie, den einen zum Ackerbauer, den andern zum Athleten macht. Häufig dient dem Epiktet der Kriegsdienst als veranschaulichendes Bild [18]). Gott ist der König und Feldherr, dem alle Menschen, wie die Soldaten dem Kaiser, den Eid der Treue schwören und halten sollten. Das ganze Leben ist ein langer und pflichtenreicher Kriegsdienst. Einem jeden aber wird sein besonderer Posten angewiesen, den er behaupten muss, bis das Signal ihn abruft. Das Leben in der Welt ist auch ein Drama, in welchem jeder seine bestimmte Rolle angewiesen bekommt, die er nicht willkürlich mit einer anderen vertauschen darf [19]). Die Welt ist endlich auch ein grosser Haushalt, in welchem

Gott der Hausherr einem jeden sein besonderes Amt zuweist [20]). Er thut dies aber, indem er dem einen diese, dem anderen jene Fähigkeit verleiht. Es ist daher einerlei, ob einer sagt: „dazu bin ich geschaffen und veranlagt", oder „diesen Posten hat Gott mir angewiesen". Auch unter denen, die Gott zu Lehrern der Menschheit berufen hat, besteht eine Mannigfaltigkeit. Dem Sokrates hat Gott die Gabe und Aufgabe verliehen, die Menschen vom Irrtum zu überführen, dem Zeno den Beruf, zu lehren und zu beweisen, dem Diogenes das Talent zu strafen, zu gebieten, als König zu herrschen (III, 21, 19). Jeder dieser Sonderberufe hat auch besondere Pflichten im Gefolge. Sokrates lebt in der Ehe, Diogenes nicht; aber nur, weil der Beruf des letzteren der denkbar höchste ist, gewinnt es den Anschein, als ob Epiktet die Ehelosigkeit als die sittlich höhere Lebensform ansehe. In der That ist es nur die Mannigfaltigkeit individueller Anlagen und darin begründeter Aufgaben, wodurch die Monotonie der wesentlich gleichen Pflicht in die Harmonie eines grossen Festspiels sich verwandelt.

Harmonisch klingt das, und doch, welche Widersprüche ergeben sich! Um einzelnes zu nennen: Epiktet hält an der alten stoischen Tradition fest, wonach der Selbstmord unter Umständen berechtigt und pflichtmässig sei; aber er predigt eine Lehre von der Vorsehung Gottes, welche jenen Grundsatz ausschliesst [21]). Als ausreichenden Grund zum Selbstmord lässt er unter anderem gelten, dass einem der notwendige Lebensunterhalt ausgeht. Man soll daraus das Signal heraushören, wodurch der grosse Feldherr seinem Soldaten befiehlt, den Posten zu verlassen; und in dem gleichen

Zusammenhang mahnt Epiktet im Tone der Bergpredigt, nicht zu sorgen für den andern Morgen, sondern dem Vater zu vertrauen, welcher die unvernünftigen Tiere ernährt und die entlaufenen Sklaven nicht verhungern und die Bettler meist steinalt werden lässt. Geschlagen, gehängt und gekreuzigt zu werden, soll nicht unerträglich sein; wenn es kommt, soll man es als Gottes Willen hinnehmen. Warum soll es dann unerträglich sein, zu betteln oder auch zu verhungern, wenn das Gottes Wille ist? Der Glaube an die allgegenwärtige Fürsorge Gottes lässt es dem Philosophen gleichgiltig erscheinen, ob Gott ihn auf eine wüste Insel verbannt oder in Rom leben lässt; wenn aber der Rauch im Hause zu arg wird, so verlässt er es eigenmächtig; und wenn ihm nach reiflicher Überlegung der Aufenthalt auf der öden Insel als ein solcher Rauch erscheint, so tötet er sich. Aber woher kommt der unter Umständen unerträgliche Rauch in dem mit vollkommener Weisheit gebauten und mit väterlicher Liebe verwalteten Hause der Welt? und wie ist es denkbar, dass im Umkreis der Natur, welcher gemäss zu leben Sittlichkeit und Seligkeit ist, ein Ort sich finde, wo es dem Menschen nicht mehr möglich wäre, natur- und vernunftgemäss zu leben?

Epiktet hält an dem alten sokratischen Satz fest, dass die Tugend und damit die Glückseligkeit lehrbar sei, und dass somit das Sündigen stets Folge von Unkenntnis der richtigen Dogmen sei[22]). Es ist daher folgerichtig, dass der, welcher Gottes Gebote erkannt hat (IV, 7, 17), spricht: „ich kann keines seiner Gebote übertreten“ (IV, 3, 10). Warum aber übertritt der Mensch und auch der Stoiker, der die richtigen Dogmen

innehat, diese Gebote unaufhörlich? Woher jene ergreifende Klage über die Unfindbarkeit eines wahrhaft freien und guten Menschen? Die Klage wird zu einer Anklage, von welcher der demütige Mann sich selbst keineswegs ausnimmt. Er bekennt, dass er es über das Wollen und Wünschen des Guten nicht hinausbringe [23]), dass er vor seiner eigenen Schwachheit sich noch fürchte (II, 8, 24), dass es überhaupt unmöglich sei, sündlos zu bleiben (IV, 12, 19). Es bleibt unklar, wie derselbe Mensch sich der Hoffnung hingeben mag, dass er einst sterbend mit der Frage vor Gott treten werde: „Habe ich etwa deine Gebote übertreten“ (III, 5, 8). Es ist ein merkwürdiger Selbstwiderspruch, dass derselbe Mann, welcher es für thöricht hält, Menschen zu tadeln und dem Sünder zu zürnen [24]), doch nicht nur selbst gegebenen Falles seiner sittlichen Entrüstung kraftvollen Ausdruck gibt, sondern auch seinem höchsten Idealbild unter den Menschen, dem Diogenes, recht eigens den Beruf des Scheltens und Strafens von Gott verliehen sein lässt. Nicht das ist zu verwundern, dass Epiktet auf eine Erklärung des Bösen und des auch für den Philosophen unter Umständen unerträglichen Übels verzichtet; denn das Böse ist als das Unvernünftigste in der Welt auch das grösste Rätsel für den vernünftig Denkenden. Dagegen ist es ein merkwürdiger Selbstwiderspruch, dass Epiktet bei voller Anerkennung der allgemeinen Verbreitung der Sünde an den Dogmen [25]) festhält, es gebe nichts von Natur Böses in der Welt; der Mensch neige von Natur zum Guten und sei in jedem Augenblick in der Lage, kraft seiner angeborenen und unverlorenen Freiheit und auf Grund gewonnener Einsicht gut zu sein. Er fordert

wohl eine Entscheidung des Individuums für das Gute, für welche der Name Bekehrung am Platz wäre, aber er glaubt nicht an die Notwendigkeit und Möglichkeit einer Wiedergeburt. Er kennt die Sünde als eine unwürdige Schwäche; aber sie ist ihm doch nur ein unbegreifliches Nochnicht des Guten. Er weiss nichts von Schuld und Strafe und von einem Zorne Gottes. Darum will er auch nichts wissen von Sühne, von Vergebung und Gnade Gottes. Damit ist seine Stellung zum Christentum gegeben.

Dass Epiktet vom Christentum und von den Christen einige Kunde besessen, dürften wir als sicher annehmen, auch wenn er selbst es nicht bezeugte; denn gerade zu der Zeit, da er als Schüler und Lehrer der Philosophie in Rom lebte, etwa 75—93, drang das Christentum bereits in die höchsten Kreise der römischen Gesellschaft ein, und dieselbe Anklage auf „Gottlosigkeit", welche unter Domitian gegen die Philosophen erhoben wurde und deren Vertreibung von Rom veranlasste, traf eben damals auch die Christen und trieb vornehme Christen und Christinnen in die Verbannung [26]). Als Epiktet unter Trajan oder kurz nach dessen Tode zu Nikopolis die Vorträge hielt, von welchen wir Aufzeichnungen besitzen, starben nicht wenige Christen als Märtyrer unter dem Henkerbeil und in der Arena. Eben dies gibt dem Epiktet Anlass, einmal der Christen zu gedenken. Er spricht von der Furcht vor dem Tyrannen und den Schwertern seiner Trabanten [27]). Ein kleines Kind, das von der Gefahr nichts ahnt, würde sich nicht fürchten; ebensowenig ein Unglücklicher, der den Tod sucht. Warum sollte es der Philosoph thun? Kennen doch auch die Wahnsinnigen keine Todesfurcht

und ebenso wenig die Galiläer d. h. die Christen. Bei den letzteren aber ist nach Epiktet die Ursache ihrer Todesverachtung nicht wie bei den andern, die er dem Philosophen als beschämende Beispiele vorhält, Unkenntnis der Gefahr oder Lebensüberdruss oder Wahnsinn; freilich auch nicht eine vernünftige Überzeugung, wie sie den Philosophen von der Todesfurcht freihält, sondern eine im Kreise dieser Galiläer herrschende Gewohnheit oder Übung. Eben diesen Gegensatz der philosophischen und der christlichen Todesverachtung drückt die weitere Frage aus: Sollte denn niemand durch Vernunft und Beweis lernen können, dass Gott alles in der Welt und die Welt selbst in ihrer vollkommenen Ordnung geschaffen hat? Die gewohnheitsmässige Todesverachtung der Christen wurzelt also nach Epiktet in einem unerschütterlichen Glauben an den allmächtigen Schöpfer und Ordner der Welt. Wenn Epiktet nur an dieser einzigen Stelle die Christen deutlich erwähnt [28]), so dürfen wir nicht vergessen, dass von seinen Jahrzehnte hindurch gehaltenen Vorträgen nur ein kleiner Teil aufgezeichnet wurde, und dass von den Aufzeichnungen Arrians wiederum nur ein Bruchteil uns erhalten ist. Wenn aber Epiktet voraussetzt, dass seine Zuhörer unter den Galiläern sofort die Christen verstehen werden, so müssen wir annehmen, dass er auch sonst von den Christen unter diesem Namen zu reden gewohnt war. Woher aber hat Epiktet diese befremdliche Benennung der Christen? Nach Tacitus war schon im J. 64 *Christiani* der allgemein übliche Name. Die Historiker von Tacitus und Sueton an, Staatsbeamte wie Plinius, die Kaiser in ihren Reskripten und Edikten von Trajan an, die litterarischen Gegner des Christentums, die Be-

völkerungen aller Provinzen nach den echten Märtyrerakten haben sie bis ins 4. Jahrhundert hinein stets Christen genannt. Erst bei Julian dem Abtrünnigen und in der Litteratur seiner Zeit taucht plötzlich wieder der Name „Galiläer“ im Munde ihrer Gegner auf[29]). Mag nun Julian, der ein Bewunderer Epiktets war[30]), von diesem den Namen entlehnt, oder ihn neu erfunden haben, entstanden kann er doch nicht wohl anders sein, als aus dem Neuen Testament, in welchem nicht nur Galiläa überall als Hauptschauplatz der Thätigkeit Jesu erscheint, sondern auch Jesus und seine Jünger nicht selten geradezu Galiläer heissen[31]). Ist schon hiernach wahrscheinlich, dass Epiktet neutestamentliche Schriften gelesen hat, wie dies von Julian gewiss ist, so ist auch die Frage nicht abzuweisen, ob die zahlreichen und zum Teil recht auffälligen Berührungen in Gedanke und Ausdruck zwischen Epiktet und dem Neuen Testament nicht aus einem Einfluss der christlichen Litteratur auf den stoischen Philosophen zu erklären seien. Sein vorhin erwähntes Urteil über die Galiläer spricht nicht dagegen. Der Arzt Galenus spricht doch nur allgemeiner aus, was Epiktet in Bezug auf den einen Punkt der Todesverachtung beiläufig anerkennt, dass nämlich die Christen manches thun, was auch der wahre Philosoph thut. Im gleichen Zusammenhang bemerkt Galenus, dass die meisten Menschen einer zusammenhängenden und methodischen Beweisführung nicht zu folgen vermögen und dagegen leicht durch Bilder und Gleichnisse sich belehren lassen. Als Beispiel führt er die Christen an, deren ganzer Glaube aus Gleichnissen geschöpft sei. Warum soll Epiktet, dessen von Bildern, Gleichnissen und Beispielen wimmelnde Vorträge die

gleiche Meinung von der Wirksamkeit solcher Lehrweise bekunden, nicht auch an den Schriften der Galiläer die gleiche Beobachtung wie Galenus gemacht und von dorther seinen Vorstellungskreis bereichert haben [32])? Aber auch religiöse Ideen und Lebensregeln des Neuen Testaments konnten den Epiktet ansprechen und, soweit sie seinem Dogma nicht geradezu widersprachen, von ihm angeeignet werden. Diese Annahme ist aber überall da die nächstliegende, wo wir bei Epiktet auf Gedanken stossen, welche sich aus der Überlieferung seiner Schule und seinen eigenen Lehrsätzen nicht füglich ableiten lassen und dagegen mit Christlichem sich nahe berühren. Es sei erlaubt, einzelnes herauszuheben.

Epiktet lehrt: „Den Eid vermeide, wenn es angeht, völlig; wenn das aber nicht angeht, so vermeide ihn, soweit es möglich ist“ [33]). Das ist nicht stoisch; dagegen hat Jesus jedenfalls früher, als Epiktet solches vortrug, gesagt: „Ich sage euch, dass ihr überhaupt nicht schwören sollt.“ — Der Gedanke der Gotteskindschaft der Menschen ist, wie schon bemerkt, altstoisch. Aber er hat bei Epiktet nach mehr als einer Richtung eine Vertiefung und Ausbildung erfahren, welche um so weniger ohne den Einfluss des Christentums zu erklären ist, als Epiktet sich dadurch mehrfach mit stoischen Lehrsätzen in Widerspruch setzt, welche er gleichwohl festhält [34]). Dass man dem Feind nicht Böses durch Böses vergelten, dass man auch den Sklaven als Menschen menschlich behandeln solle, war oft genug gefordert worden, aber vergeblich sucht man in der heidnischen Litteratur vor Epiktet, z. B. bei Seneca, der über dieses Thema viel schöne Worte zu machen weiss, die Wahrheit,

welche Epiktet mit Feuereifer predigt, dass alle Menschen als Kinder Gottes auch Brüder sind, und dass auch der Sklave als Bruder, als Sprössling desselben Zeus zu behandeln sei. Dem, der dieser neuen Wahrheit die antike Anschauung von der Sklaverei und sein formales Besitzrecht auf den Sklaven nicht opfern will, ruft er zu: „Sieh doch, worauf dein Blick gerichtet ist, auf die Erde, in den Abgrund, auf diese elenden Gesetze der Toten, und auf die Gesetze der Götter achtest du nicht“ [35])? Jeder Mitmensch ist ihm wie dem Evangelium „ein Nächster“. Was der Mensch seiner Herkunft und Bestimmung nach ist, dessen muss er sich bewusst werden und durch freien Entschluss bemächtigen, um es wahrhaft zu sein. Erst wenn er sich als Sohn Gottes erkennt, wird er ein eigener und eigentlicher Sohn Gottes. Diese heilbringende Entwickelung aber betrachtet Epiktet wie Paulus als Freilassung des Sklaven und zugleich als Adoption von seiten Gottes [36]). Wie nach christlicher Lehre die diesseits in einem stets unvollendeten Werden begriffene Gotteskindschaft der Christen an der vollendeten Gotteskindschaft Christi ihr Vorbild hat, so lässt es auch Epiktet nicht bewenden bei der Klage über die Unerreichbarkeit des Ideals, sondern behauptet, dass es längst seine Verwirklichung gefunden habe. Er meint einen wirklichen Sohn Gottes in Herakles gefunden zu haben [37]) und redet von ihm überall so, als ob er an die wesentliche Geschichtlichkeit der Sage und an die volle Wahrheit seiner idealisierenden Deutung derselben glaubte. Weil Herakles nicht bloss gehört hatte, sondern wahrhaft glaubte, dass Gott sein Vater sei, weil er in solchem Glauben ihn Vater nannte, weil er bei all seinem Thun seinen Blick

unverwandt auf den Vater gerichtet hatte, und weil ihm nichts lieber war, als Gott, darum ward er ein Sohn Gottes, und darum fand er auch bei den Menschen Glauben als ein solcher. Ohne die Mühen und Plagen, die ihm auferlegt wurden, wäre er das nicht geworden. Er hat sie alle mit Freuden und ohne Zögern bestanden. Ohne Seufzen verliess er die Seinigen, weil er wusste, dass er sie nicht als Waisen zurücklasse, und ist über Land und Meer dahingezogen, überall Ungerechtigkeit und Ungesetzlichkeit abstellend, Gerechtigkeit und Frömmigkeit einführend. Ohne Waffen und ohne Bundesgenossen hat er das vollbracht, aber viele Freunde hat er überall gewonnen. Ja, durch seine reinigende Thätigkeit ist er ein Führer und Herrscher der ganzen Welt geworden. — Das ist nicht mehr der altbekannte Herakles am Scheidewege, der Jüngling, der den Weg der Tugend wählt. Das ist der Gottes- und Menschensohn, der die Welt von der Sünde befreit und als Erlöser beherrscht. Und was ist das anders, als ein Echo des Evangeliums in der Seele eines Heiden? Dieses Echo wiederholt sich mit geringerer Stärke noch mehrmals auf dem Gebiet des Mythus, um sodann auf dem Gebiet der Geschichte kräftiger wieder einzusetzen und beinah bis zur Stärke des ursprünglichen Lautes wiederanzuschwellen. Sokrates und Diogenes sind dem Epiktet nicht nur Musterbilder, von welchen man lernen kann, sondern vor allem ein Trost und eine Stütze für den wankenden Glauben an die Erreichbarkeit des Ideals. In Sokrates und zumal in Diogenes ist es verwirklicht. Die begeisterten Schilderungen des letzteren erinnern uns umsomehr an Christus und seine Apostel, als der Beruf, welchen Gott dem Diogenes verliehen hat, nicht

mit ihm ausgestorben ist[38]). Er hat einen Typus geschaffen. Der wahre Kyniker ist ebenso wie Diogenes ein in ein fremdes Land geschickter Kundschafter, ein von Gott zu den Menschen gesandter Bote und Prediger, welcher die Menschen um ihre Verirrung straft, ihnen aber auch durch Wort und Beispiel die Freiheit und den Frieden verkündigt. Im Reiche der Sittlichkeit trägt er Scepter und Diadem, von Gott ihm verliehen, und darf kühnlich sagen: „Wer, der mich sieht, meint nicht seinen König und Herrn zu sehn!“ Er verachtet nicht das Leben in der Ehe und im Staat. In einem Idealstaat würde er selbst in die Ehe treten. In dieser wirklichen Welt aber, wo es hergeht, wie in der Schlacht, muss er auf Ehe, Familie und Bürgerrecht verzichten, um ungebunden und unabgezogen seinem göttlichen Beruf zu leben und der König zu bleiben, der über das seiner Sorge anvertraute Volk wie ein Aufseher (oder Bischof) herrscht. Selbst der Wortlaut dieser Schilderung erinnert unvermeidlich an das, was Paulus von der Ehelosigkeit im Verhältnis zu der dermaligen Weltlage und zum Beruf des evangelischen Predigers gesagt hat[39]). Die Schilderung des echten Kynikers ist aber durchzogen von scharfer Kritik derjenigen, welche sich ohne inneren Beruf das hohe Amt eines solchen anmassen und dadurch den Zorn der Götter sich zuziehen. Dabei hat Epiktet aber sicherlich nicht nur solche im Sinn, welche sich Kyniker nannten, sondern, wie Lucian in seiner Spottschrift auf den Tod des Peregrinus diesen Kyniker zuvor einen Lehrer des Christentums sein lässt, um in seiner Person den Kynismus und das Christentum zugleich zu verhöhnen, so zielt Epiktet hier zugleich auf die Apostel des Evangeliums und die Vorsteher der

christlichen Gemeinden. Wenn er in Bezug auf den Fall, dass ein Kyniker Geisselhiebe empfängt, bemerkt [40]): „Wer (oder was) ist für den Kyniker Kaiser oder Prokonsul ausser dem, welcher ihn gesandt hat, dem er dient, nämlich Zeus? Wird er an einen andern appellieren als an diesen?“ so hat er schwerlich einen andern im Sinn als den Apostel Paulus, welcher sich durch Appellation an den Kaiser vor dem Fanatismus seiner Volksgenossen und der Willkür untergeordneter Beamten rettete und auch sonst mehrfach den Schutz des römischen Rechts und der Staatsgewalt für sich in Anspruch genommen hat.

Der Einfluss christlicher Ideen, dessen Epiktet sich nicht erwehren konnte oder wollte, hat ihn keineswegs zu einem Freunde des Christentums und der Christen gemacht. Es beruht auf einem gründlichen Missverständnis sowohl dieses merkwürdigen Mannes als auch des Christentums, wenn Griechen des Mittelalters fabelten, Epiktet sei für das Evangelium gewonnen worden, habe aber unter dem Druck der Verfolgungen, die unter Nero begonnen und unter seinen Nachfolgern sich fortgesetzt, seine christliche Überzeugung verheimlicht [41]). Gerade das Wesentliche des Evangeliums war für ihn völlig unannehmbar. Während das Evangelium auf Grund der Voraussetzung einer durch Schuld des Menschen herbeigeführten Depravation der ethischen und auch der physischen Welt eine Erlösung durch Gottes Gnade verkündigt, beharrt Epiktet trotz aller widersprechenden Erfahrungen und Bekenntnisse bei seinem Dogma von der unverwüstlichen Gesundheit der grossen und der kleinen, der ethischen und der physischen Welt, und legt die Entscheidung über Heil und Ver-

derben dermassen in den Willensentschluss des einzelnen Menschen, dass der sich auf sich selbst besinnende Wille des Menschen sein eigener Erlöser ist [42]). Epiktet hat aus christlichem, vielleicht auch aus jüdischem Munde das *Kyrie eleïson* unsrer Liturgie und unsrer Kirchenlieder gehört [43]). Aber gerade dies ist ihm verhasst. Es erscheint ihm diese Anrufung Gottes als ein unwürdiger und selbstverständlich vergeblicher Versuch, den göttlichen Richter und Ratgeber zu bestechen und zum Mitleid zu verleiten. Als eine Schmähung Gottes erscheint es ihm, dass einer, der ein Zeuge Gottes sein sollte und sein will, wenn die irdischen Machthaber ihn für gottlos und unfromm erklären, zu Gott spricht: „Ich bin in Gefahr, Herr, im Unglück; keiner kümmert sich um mich, niemand gibt mir etwas; alle tadeln und schmähen mich“ (I, 29, 48). Wie Epiktet ein herzliches Erbarmen, ein wirkliches Mitleiden des Menschen mit dem leidenden Mitmenschen als eine thörichte Trübung der eigenen Seelenruhe und als ein Zeichen unwürdiger Schwäche ansieht, und wie ihm das Bemitleidetwerden äusserst widerwärtig ist, so findet Gnade und Barmherzigkeit auch keinen Raum zwischen Epiktet und seinem Gott. Er ist kein Christ geworden, weil er ein Stoiker war und als Stoiker sterben wollte.

Wer dies beklagt, wird doch gerne diesem Stoiker neben manchem andern das Eine nachrühmen, dass er zu einer Zeit, da die alte Philosophie, die er vertrat, wieder atmen durfte, und dagegen der neue Glaube der Christen als Staatsverbrechen unter Todesstrafe gestellt war, die Wahrheit vertreten hat, dass jeder Eingriff der Staatsgewalt in den Bereich der Dogmata, der sittlichen und religiösen Überzeugungen, aber ebenso auch jeder

Versuch einer Majorität, auf diesem Gebiet die Minorität ihre Übermacht fühlen zu lassen, ein Frevel und ein Unding sei [44]). Freuen wir uns, dass dieser ebenso oft verleugnete als gepredigte Grundsatz bei uns bis zur Stunde die Oberhand behalten hat. Schätzen wir uns glücklich, dass wir unter dem starken und milden Regiment unsres Königshauses, ungestört durch fremdartige Einflüsse an der Vertiefung, Klärung und Verbreitung der aus der Natur der Dinge zu schöpfenden Erkenntnis arbeiten dürfen. Eben darum findet auch unsre dankbare Freude an dem blühenden Zustand unsrer Universität und unsre Hoffnung auf ein gesegnetes Jahr gemeinsamer Arbeit einen wahren Ausdruck in dem Wunsch: Gott segne und erhalte in Kraft den erhabenen Regenten unsres Landes, unsern Rector magnificentissimus, Seine Königliche Hoheit, den Prinzen Luitpold von Bayern.

Anmerkungen.

1) Apologie des Aristides an Antoninus Pius c. 15, 1; 16, 5 vgl. 2, 7; 16, 3; 17, 1 (Seeberg in den Forschungen zur Gesch. des neutest. Kanons und der altkirchl. Litteratur V, 331. 393. 402. 403. 405); Justin. dial. cum Tryphone 8 (infolge Aufforderung eines Christen c. 7); Tat. or. 29; Theophil. ad Antol. I, 14 n. 2; aus späterer Zeit Commod. instr. I, I, 6; apol. 11; Hilar. de trin. I, 5 und 10; August. conf. VIII, 4 (über Victorinus). Ob der Kyniker Crescens „die Lehren Christi" d. h. die Evangelien gelesen habe, war dem Justinus nur nicht gewiss (apol. II, 3). Athenagoras (suppl. 9 n. 3 und 11) setzt sogar voraus, dass Marc Aurel und sein Mitregent Commodus die Schriften des Moses, des Jesaja und des Jeremia gelesen haben werden, und lädt sie ein, sich gründlicher mit denselben zu beschäftigen. Ähnliche Aufforderungen ziehen sich durch die ganze apologetische Litteratur: Aristides c. 16, 5; Just. apol. I, 28. 44; Theophil. I, 14 n. 9; II, 34 n. 1; Clemens protr. §. 85—88; strom. I, 38; Tertull. apol. 19. 31 (*Inspice dei voces, litteras nostras, quas neque ipsi supprimimus et plerique casus ad extraneos transferunt* cf. Lact. instit. V, 2, 15 *nisi forte casu in manus eius divinae litterae inciderunt)*, wodurch zugleich eine andere Behauptung Tertullians (testim. animae 1: *tanto abest, ut nostris litteris annuant homines, ad quas nemo venit, nisi iam Christianus*) als rednerische Übertreibung gekennzeichnet ist. Vgl. noch Pseudoiust. cohort. 35. 36. 38; Theonae epist. ad Lucianum (Routh, rel. sacrae III^2, 443).

2) Clem. Al. strom. I, 150 p. 411 Potter; Orig. c. Celsum I, 15; IV, 51. Nach Porphyrius (de antro Nympharum c. 10) hat Numenius ganz wie ein Kirchenvater Gen. 1, 2 nach Septuaginta als Wort „des Propheten" citiert. Andrerseits ist bezeichnend, dass Origenes des Numenius allegorische Deutungen alttestamentlicher Stellen nicht übel findet und dagegen die Untersuchung darüber, ob Numenius in der gleichartigen Behandlung einer evangelischen Geschichte glücklich gewesen sei, vorläufig vertagt. Hat Numenius neutestamentliche Schriften gelesen, so läge es näher, seine Kenntnis der Namen Jannes und Jambres (Orig. c. Celsum IV, 51, im Wortlaut Euseb. praepar. ev. IX, 8, 1) auf 2 Tim. 3, 8 zurückzuführen, als mit Zeller, Philosophie der Griechen III³, 2, 217 den Numenius auch „die rabbinische Tradition" berücksichtigen zu lassen. Da jedoch schon Plinius und auch Apulejus eine, allerdings im Vergleich zu Numenius viel dunklere Kunde von Jannes verraten, so ist wahrscheinlich das jüdische (hellenistische) Apokryphon, dessen Origenes (Delarue III, 916) gedenkt, die Quelle, aus welcher Numenius wie die anderen heidnischen Schriftsteller direkt oder indirekt schöpfen, vgl. Schürer, Gesch. des jüd. Volks II, 689.

3) Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epiktet (1894) S. 154, vgl. desselben Epiktet und die Stoa (1890) Vorrede S. III.

4) Arrian macht keinen Unterschied zwischen zusammenhängenden, mehr theoretischen Vorträgen und den an solche sich anschliessenden (vgl. Gellius Noct. Att. I, 26, 2) oder auch ganz ausserhalb solchen Zusammenhangs geführten Gesprächen (diss. I, 11. 13. 14; II, 4. 14, 1; III, 3. 4. 7. 9 etc.). Wenn Arrian (II, 14, 1) einmal einen einzelnen Vortrag Epiktets ein *ἀνάγνωσμα* nennt, und wenn Epiktet selbst gelegentlich von den eigenen (II, 1, 30), wie von den gewöhnlichen akademischen Vorträgen der Philosophen und Rhetoren (III, 23 Titel, §. 6. 16. 26. 37), *ἀναγινώσκειν* neben *διαλέγεσθαι* gebraucht, so folgt daraus gewiss nicht, dass er schriftlich ausgearbeitete Vorträge vom Konzept abgelesen hat, wie denn auch aus Clem. II Cor. 19, 1 nicht auf das gleiche Verfahren des christlichen Predigers zu schliessen ist. Der Ausdruck war wie bei uns „Vorlesung" abgeschliffen. Was Epiktet sonst von „schreiben und lesen" (III, 5, 11; 24, 29. 103; IV, 5, 36) oder von „lesen und schreiben" (III, 26, 3; IV, 4, 8. 17. 40 vgl. I, 25, 6; III, 26, 39; IV, 6, 13) sagt, bezieht sich nicht auf die „Vorlesungen", sondern

auf das Studieren überhaupt. Ganz beiläufig erfährt man, dass die Schüler zuweilen einen Text vorlasen, an welchen der Lehrer anknüpfen mochte (I, 10, 7; 26, 1. 13). Woher aber Bonhöffer S. 2 weiss, dass die Schriften Chrysipps „für seinen (Epiktets) Unterricht und seine Homilien in ähnlicher Weise die Grundlage bildeten, wie die biblischen Texte für die christliche Predigt", ist mir unerfindlich.

5) Orig. c. Cels. VI, 2. Allgemeiner lautet das Urteil des Simplicius im Kommentar zum Enchiridion (Schweighäuser IV, 7). Dieser erklärt aber die grosse Wirkung der Reden Epiktets richtig daraus, dass er „aus dem Leben heraus" geredet habe (p. 165).

6) Ähnlich wie Herodes Atticus (Gellius I, 2, 6) doch auch Lucian (adv. Indoctum 13), wo er die Geschichte von Epiktets Lampe erzählt, vgl. diss. I, 18, 15.

7) Sterrett, The Wolfe Expedition (1888) p. 315 vgl. meine „Skizzen aus dem Leben der alten Kirche" S. 292. Schon Kaibel im Hermes XXIII (1888) S. 542 f. hat die Inschrift richtig gewürdigt. Die bestimmte zweimalige Angabe derselben l. 15. 19 *δούλας ἀπὸ ματρὸς ἐτέχθη* beruht doch wohl auf Überlieferung und ergänzt das, was man aus dem ihm in den Mund gelegten Epitaph (Anthol. Palat. VII, 676) und aus der Zusammenstellung bei Gellius II, 18 nicht einmal mit Sicherheit entnehmen kann, dass er überhaupt als Sklave geboren war. Den Phrygiern wurde nachgesagt, dass sie nicht selten ihre eigenen Kinder als Sklaven verkauften cf. Philostr. vita Apoll. VIII, 7, 12.

8) Dass der Epaphroditus, dessen Sklave Epiktet in Rom war, identisch ist mit dem libertus Caesaris (Tacit. ann. XV, 55), welcher dem Nero bei seinem Selbstmord behilflich war (Suet. Nero 49; Dio Cass. 63, 29) und eines der letzten Opfer von Domitians Argwohn wurde (Suet. Domit. 14; Dio Cass. 67, 14), ist überliefert (Suidas s. v. *Ἐπίκτητος*) und stimmt zu den Andeutungen Epiktets selbst (diss. I, 1, 20; 19, 19; 26, 11). Es würde aber auch nichts im Wege stehen, ihn mit demjenigen Epaphroditus zu identificieren, welchem Josephus seine Archäologie und die Bücher gegen Apion gewidmet hat, wenn wirklich die Vita des Josephus von Haus aus das Schlusskapitel der im Jahre 93 oder 94 vollendeten Archäologie bildete (vgl. A. Schlatter, Der Chronograph aus dem 10. Jahr Antonin's S. 41 ff.); denn nach Dio Cass. 67, 14 fällt die Hinrichtung

Epaphrodits erst ins Jahr 95. Auffällig ist, dass Epiktet, während er des Verbots, die Sklaven in der Philosophie zu unterrichten, gedenkt (II, 1, 22. 25), kein dankbares Wort für Epaphroditus zu haben scheint, dessen Sklave er doch noch war, als Musonius ihn unterrichtete (I, 9, 29).

9) Der Angabe des Celsus bei Origenes c. Cels. VII, 53 widerspricht Simplicius zu Enchir. 13 (Schweighäuser IV, 165) nicht, wenn er den Epiktet *χωλὸς ἐκ νέας ἡλικίας* nennt; denn dies heisst nicht „von Geburt." Den Angaben der Kommentatoren zu Gregors von Nazianz Gedichten (bei Schenkl Epict. diss. p. XIX; Schweighäuser III, 130) mag insofern eine echte Überlieferung zu Grunde liegen, als sie die Misshandlung Epiktets teils nach Macedonien, teils nach Sparta, also jedenfalls nicht nach Rom verlegen.

10) Lucian, Demonax 3, 55; Philostr. epist. 69. — Epiktet selbst über Athen diss. II, 16, 32. 36; III, 24, 40. 66. 77; über Nikopolis II, 6, 20; 21, 14. — Über Hadrians Aufenthalt in Nikopolis, worauf auch Spartian. Hadr. 16, 10 unbedenklich zu beziehen ist, vgl. Dürr, Reisen Hadrians, S. 56 Anm. 294: im Jahre 124 oder 125. — Ein heruntergekommener Aristokrat bat Epiktet um Empfehlungsbriefe nach Rom diss. I, 9, 7 f. Vornehmen Kreisen gehörte jener Naso an II, 14, 1. 17 f.

11) Bonhöffer, Die Ethik Epiktets S. IV vgl. 68 liest aus diss. II, 12, 25 das Bekenntnis heraus, dass er früher Kyniker war, ehe er zum Stoicismus überging. In der That sagt Epiktet doch nur, dass er vor seiner Verbannung (*πρὶν εἰς ταῦτα ἐμπεσεῖν*) in Rom nach der Weise des Sokrates ohne Ansehen der Person Seelsorge geübt habe. Davon, dass er vor, nach oder neben dem Stoiker Musonius Rufus einen Kyniker zum Lehrer gehabt, fehlt jede Andeutung.

12) II, 11, 1; 17, 1. 39; enchir. 13; fragm. 3 Schweighäuser (Schenkl p. 463).

13) Abgekürzt nach diss. II, 19, 22—27 vgl. II, 16, 17; 17, 29.

14) Die schönsten Stellen sind diss. II, 16, 41 (das *ἀπονοήθητι* berührt sich nahe genug mit der *μετάνοια* des Evangeliums); IV, 2; IV, 10, 18—30; 12, 20; enchir. 1, 4; 29, 6 f.

15) Diss. I, 16, 6—18; II, 14, 26; IV, 4, 7. 18; 7, 6. Mit Bezug auf die in den Werken der Schöpfung offenbare Weisheit und Fürsorge Gottes und die darin vorgezeichnete Aufgabe des Menschen

sagt er I, 6, 22: „Sehet zu, dass ihr nicht sterbet, ohne dies geschaut zu haben".

16) Diss. III, 24, 2 f. 15; I, 6, 40; 17, 27; 19, 9; enchir. 27.

17) Über den Zeugenberuf diss. I, 29, 44—49; III, 24, 112 f. vgl. II, 16, 42; I, 16, 19—21; über das Nichtanklagen III, 5, 9. 16; 22, 13; IV, 7, 9; enchir. 5; 31, 1.

18) Der Vergleich mit dem Kriegsdienst diss. I, 14, 15; 16, 21; III, 13, 14; 24, 31—34. 101; 26, 29.

19) Enchir. 17: „Bedenke, dass du ein Schauspieler im Drama bist. . . . Deine Sache ist es, die dir übertragene Rolle (*πρόσωπον*) gut zu spielen, die Rolle (für dich) auszuwählen, ist Sache eines anderen." Diese Bedeutung von *πρόσωπον* (Schauspielermaske, Rolle) blickt an vielen Stellen deutlich durch (diss. IV, 2, 10; I, 2, 7. 14. 28. 30; I, 29, 57) und ist überall festzuhalten, was Bonhöffer S. 34. 264 zu verkennen scheint, wenn er von der Bedeutung „Antlitz, Person" ausgeht und so zum Begriff der Ehre gelangt.

20) Über die Welt als Haushalt diss. III, 22, 3 ff.

21) Vgl. einerseits I, 9, 20; 25, 18—20; 13, 14; III, 24, 101; 26, 29 und andrerseits I, 2, 1—3; 9, 8 f.; II, 2, 20; III, 24, 2 ff.; 26, 1—28.

22) Über die Lehrbarkeit der Tugend diss. I, 26, 5—7; II, 19, 31 f.; 22, 1—3; 24, 19 f.; 26, 5; III, 9, 2.

23) In den Bekenntnissen diss. II, 9, 24; IV, 1, 151 ist das *οὔπω* und *ἔτι* ebensowenig wie IV, 12, 19 das *ἤδη* Ausdruck einer bestimmten Hoffnung, das Ziel dereinst doch noch zu erreichen. Nur vergleichsweise ist es auch gemeint, wenn er bei Betrachtung des Lebens der Unbekehrten sagt: „damals (früher) habe auch ich gesündigt; jetzt aber nicht mehr, Gott sei Dank" (IV, 4, 7). Einem epikuräisch gesinnten Staatsmann sagt er (III, 7, 17 f.): Wir Stoiker machen es nicht besser als ihr. Wir handeln anders als wir lehren. Wir sagen das Gute und handeln schimpflich; ihr habt unsittliche Grundsätze, handelt aber richtig. Er gibt enchir. 39, 5 den Rat: „Wenn dir jemand meldet, dieser oder jener rede übel von dir, so verteidige dich nicht, sondern antworte: er kennt die anderen mir anhaftenden Fehler nicht, sonst würde er nicht nur diese nennen".

24) Wenn es nach I, 11, 37; 17, 28; 18, 2 ff.; enchir. 31, 2 und manchen anderen Stellen so scheinen könnte, als ob die praktische Absicht nur dahin gehe, dass man dem unrecht Handelnden nicht wegen des

von ihm erlittenen Unrechts zürnen, ihn tadeln, anklagen und hassen solle, so schliesst doch die Begründung des Verbots überall jeglichen Tadel aus, und in voller Allgemeinheit wird das Verbot oft genug ausgesprochen z. B. III, 5, 16; 22, 13; IV, 7, 9. Besser soll es sein, dass der Diener schlecht sei, als dass der Herr durch vergeblichen Ärger darüber unglücklich sei (enchir. 12, 2). Man soll nicht einmal ernstlich wollen, dass Frau oder Sohn nicht sündigen (diss. IV, 5, 7). Allerdings bezeichnet die Selbstanklage einen Fortschritt über das Anklagen anderer; aber das Ziel ist, dass man weder andere, noch sich selbst anklage (enchir. 5 vgl. diss. I, 26, 7 einerseits und diss. II, 22, 35 andrerseits).

25) Enchir. 27; diss. I, 17, 27; II, 1. 23; 26, 1; III, 24, 2; IV, 1, 2. In noch ärgere Selbstwidersprüche würde Epiktet sich verwickelt haben, wenn er sich zum Determinismus bekannt hätte. Auch diss. I, 12, 16, wo Schlechtigkeit und Tugend mit Sommer und Winter und anderen die Harmonie des Weltganzen nicht störenden, sondern bedingenden Gegensätzen zusammengestellt werden, soll sicherlich nicht im Widerspruch mit der Lehre von der anerschaffenen und unverlorenen Willensfreiheit (z. B. I, 17, 21—28) und mit Sätzen wie III, 24, 2 („Gott hat alle Menschen zum Glücklichsein geschaffen") Gott zum Urheber der Sünde erklärt werden, sondern es wird im Sinne des Hymnus des Kleanthes (v. 15—19 Mullach, Fragm. phil. graec. I, 151) zu verstehen sein von der Einordnung des bereits vorhandenen Bösen in den Plan der göttlichen Weltregierung, welchem der Fromme oder Weise auch in dieser Beziehung sich zu fügen hat. Das göttliche *διατάσσειν* bei Epiktet fällt unter den Begriff des *διοικεῖν*, nicht des *ποιεῖν* (*φύειν*, *φύσις*).

26) Diss. I, 29, 50—62 (*ἀσεβὴς καὶ ἀνόσιος*) vgl. Dio. Cass. 67, 14 (*ἔγκλημα ἀθεότητος*); 68, 1 (*ἀσεβείας*).

27) Diss. IV, 7. Die Zweifel an der Echtheit oder Unversehrtheit der Worte *καὶ ὑπὸ ἔθους οἱ Γαλιλαῖοι* (bei Schweighäuser II, 913 f.; Enk, Epiktetos Unterredungen übersetzt S. 351) lassen sich nicht begründen. Das Urteil Epiktets lautet viel weniger unfreundlich, als dasjenige Marc Aurels (XI. 3), und ist nicht sowohl mit diesem, als mit demjenigen des Galenus auf gleiche Linie zu stellen (s. Anm. 29). Die Gewöhnung zum Guten — und um ein solches handelt es sich hier — schätzt Epiktet nicht gering (diss. II, 18, 4. 26; III, 22, 6; enchir. 30). Sie ist Vorbedingung der Virtuosität.

BIBLIOTHECA PROV. TORONTINAE STUDENTS

28) Wahrscheinlich hat Epiktet auch II, 9, 19—21 Christen im Sinn, wenn er den Stoiker, welcher es nur dem Namen nach ist, mit demjenigen vergleicht, welcher den Juden spielt, ohne es wirklich zu sein; wenn er von solchen spricht, die in letzterer Beziehung unentschieden hin- und herschwanken oder die Gesinnung vermissen lassen, welche dem Getauftsein und dem äusseren Bekenntnis zu der betreffenden Partei entsprechen würde. Die Galiläer sind eben ursprünglich ein Teil der Judenschaft und sodann eine Sekte, deren Wachstum unter den Begriff der Ausbreitung eines unechten Judentums fällt. Sonst spricht Epiktet von den Juden nur als einem Volk von besonderen, durch seine Religion bedingten Speiseregeln I, 11, 12; 22, 4.

29) Ausser den Indices von Hertleins Julian, Neumanns Jul. contra Christ. (auch p. 6, 18. 91 der Prolegomena), Hoffmanns Julianos, Syrische Erzählungen vgl. noch Pseudolucian, Philopatris 12 und meinen Cyprian von Antiochien S. 83. 105. Die älteren Verehrer Epiktets Marc Aurel (XI, 3) und Galen folgen ihm nicht im Gebrauch von *Γαλιλαῖοι*. Galen stellt sie zweimal mit den Juden, den Schülern des Moses, als Schüler Christi zusammen (ed. Kühn VIII, 579. 657), an der Stelle aber, wo er ganz ähnlich wie Epiktet über die Todesverachtung der Christen urteilt (Abulfeda, Hist. anteislamica ed. et vert. Fleischer p. 109), *homines illos qui Christiani vocantur*. Dass die Christen selbst sich nicht Galiläer genannt haben, ist wohl selbstverständlich; aber auch bei den Juden ist nicht Galiläer, sondern Nazaräer üblich gewesen (Apostelgesch. 24, 5 vgl. meine Gesch. des Kanons II, 662 f.) und in späterer Zeit daneben die allgemeinere Benennung *Minim.* — Über den Gebrauch von *Γαλιλαῖοι* in einem angeblichen Brief des Mani an Odas (zuerst gedruckt bei Fabricius-Harles, Bibl. gr. VII, 316) kann ich hier nichts sagen. In Kesslers Mani I, 173. 177 ist schon darum keine Aufklärung zu finden, weil diesem entgangen ist, dass Eulogius (um 600) bei Photius cod. 230, Bekker p. 273b den ersten Satz dieses Brieffragments einem Valentinus zuschreibt. In den Verhandlungen zwischen Hilgenfeld (Ztschr. f. wiss. Theol. XXVI, 357, 512), der hier den alten Gnostiker Valentinus gefunden zu haben meinte, und Dräseke (Patrist. Unters. S. 62 ff.), der glaublicher an den Schüler des Apolinarius dachte, ist umgekehrt übersehen worden, dass das Citat einem angeblichen Brief Manis entnommen ist, und dass auch der daneben

von Eulogius citierte Brief Manis an Scythianus von der Überlieferung mit dem Namen Valentinus in Verbindung gebracht worden ist s. bei Fabricius l. l.

30) Dies darf man aus Greg. Naz. or. 4 (invect. 1 in Julianum opp. ed. Bened. I, 109) schliessen.

31) Matth. 26, 29; Mrk. 14, 70; Lk. 22, 59; Joh. 7, 52; Apostelg. 1, 11; 2, 7 vgl. Mrk. 1, 14; Lk. 23, 5; Apostelg. 10, 37.

32) Wie nahe sich Epiktet in seiner Warnung vor der Sorge um den kommenden Tag mit der Bergpredigt berührt, wurde schon oben S. 21. 24 angedeutet. Es ist aber im einzelnen zu vergleichen diss. I, 9, 8—9. 19; III, 13, 13; 24, 6; 26, 12 mit Matth. 6, 25—31; Lk. 12, 22, 23. Auf Matth. 5, 34 geht wahrscheinlich enchir. 33, 5 zurück (s. folgende Anm.). Vgl. ferner das Bild diss. II, 4, 4 f. mit Lk. 14, 35; das seltene Wort *ἀγγαρεία* diss. IV, 1, 79 in einem mit Matth. 5, 39—42 durchweg vergleichbaren Zusammenhang; die Bezeichnung der Menschen, sofern sie im Gegensatz zu einer höheren Lebensauffassung das gemeine Herkommen vertreten, als *νεκροί* diss. I, 13, 5 vgl. Matth. 8, 22; Lk. 9, 60. In undeutlicher Erinnerung an Matth. 8, 23 ff. oder die parallelen Berichte scheint diss. II, 19, 15 f. geschrieben zu sein. Da unter anderem *τί ἡμῖν καὶ σοί, ἄνθρωπε, ἀπολλύμεθα* vgl. Matth. 8, 25. 28. Mit Recht hat Lightfoot, Epistle to the Philipp. ed. 3 p. 311 f. auf die sehr auffälligen Übereinstimmungen zwischen diss. III, 22, 2 f. und Matth. 24, 48—51; Lk. 12, 45 f. Gewicht gelegt. Die bei Epiktet überaus gewöhnliche Unterscheidung der äusseren Güter als *ἀλλότρια* und der sittlich-geistigen Güter als *ἴδια* (*ἡμέτερα, σά κτλ.*) enchir. 1, 2 f. diss. II, 6, 24; 15, 1; III, 24, 3; IV, 1, 81; 5, 7 findet in der Litteratur vor Epiktet schwerlich eine genauere Parallele als Lk. 16, 12 und dann wieder Herm. Sim. I, 3. Vgl. auch noch unten Anm. 35 und 42 am Ende.

33) Enchir. 33, 5. Mit welchem Recht Bonhöffer S. 72 diesen zweiteiligen Satz tautologisch nennt, ist nicht ersichtlich. Sehr merkwürdig aber ist, wie derselbe S. 113, obwohl er S. 72 an Jesus erinnert, einer Ableitung aus dieser Quelle ausweicht. Aus einer von Martin von Bracara um 570 verfassten Schrift de formula honestae vitae c. 5, 4 (Senecae opp. ed. Hase III, 474 vgl. meine Gesch. des Kanons II, 616) wird ein angeblicher Spruch des Seneca angeführt, welcher nur besagt, dass die schlichte Aussage als ebenso unver-

letzlich gelten müsse, wie der Eid, und aus Marc Aurel (III, 5), welcher vieles aus Epiktet geschöpft hat, der Spruch, man solle keines Eides und keines Menschen als Zeugen bedürfen. Endlich wird unter Berufung auf den dem 5. Jahrhundert angehörigen Kommentar des Hierokles zu dem „goldenen Gedicht" (vgl. Zutreffenderes bei Zeller III³, 2, 146 A. 4) die Vermutung aufgestellt, dass „die jüngeren Stoiker (welche ausser Epiktet?) diese Gedanken (über den Eid) von den Pythagoräern entlehnt" haben, deren Schule zur Zeit Senecas (Natur. quaest. VII, 32, 2) in Rom als ausgestorben galt. Vgl. vielmehr Matth. 5, 34; Jak. 5, 12.

34) Über die Begründung des Glaubens an die spezielle Fürsorge Gottes durch die Idee der Vaterschaft s. schon oben S. 20 f. und die Stellen in Anm. 16, darunter I, 17, 27: „Gott wäre nicht mehr Gott und sorgte nicht mehr so für uns, wie es sein muss", wenn er uns nicht die Willensfreiheit bewahrt hätte. Über die Unverträglichkeit stoischer Maximen mit jenem Glauben oben S. 23 f.

35) Diss. I, 3, 1; 13, 2—5; II, 10, 12 ff. Ich bezweifele, dass die Bezeichnung des Mitmenschen als *ὁ πλησίον* (diss. I, 22, 14; II, 12, 7; IV, 13, 2. 9; enchir. 33, 15), welche bei Marc Aurel wiederkehrt (II, 13; IV, 18; XI, 1. 8. 18), abgesehen von der Bibel, vor Epiktet nachzuweisen ist. Eine Stelle bei Cornutus, theol. gr. comp. 16 ist kein sicherer Beleg.

36) Das Bild von der Emanzipation (1 Kor. 7, 22; Gal. 5, 1) diss. I, 19, 8; II, 16, 41; IV, 7, 17 (das dortige *καρπιστής* auch III, 24, 76); von der Adoption (Röm. 8, 15) diss. I, 3, 2 vgl. 9, 7.

37) Über Herakles diss. I, 6, 32—36; II, 2, 16, 44; (18, 22); III, 22, 57; 24, 13—16; 26, 31 f.; IV, 10, 10. Durch obige Ausführung soll nicht in Abrede gestellt werden, dass der ursprüngliche Mythus bedeutsame Anknüpfungspunkte bot (vgl. U. v. Wilamowitz-Möllendorf, Euripides Herakles I, 287), noch weniger, dass die Philosophen spätestens seit dem Sophisten Prodikus (Xen. mem. II, 1) sich in mannigfaltiger Weise der Gestalt des Herakles bemächtigt haben, und dass insbesondere die Stoiker seit langem den Herakles und den Odysseus zu den vorbildlichen Weisen rechneten cf. Seneca dial. II, 2, 1; de benef. I, 13, 3; Zeller III³, 1, 334 f. Das Charakteristische für Epiktet ist, dass er überhaupt die abgestandenen Reden von dem vollkommenen Weisen, der wie der Phönix nur alle 500 Jahre einmal geboren wird (Seneca epist.

42, 1), so gut wie völlig vermeidet, und dass es bei ihm vor allem die Religiosität des Herakles, sein Glaube an Gott als seinen Vater und an sich selbst als den „eigenen Sohn Gottes“ ist, was seine angeborene Gottessohnschaft zur Vollendung führt. Mit *τῷ υἱεὶ τῷ ἑαυτοῦ* III, 26, 31 vgl. *τὸν ἴδιον υἱόν* I, 19, 9 und mit beidem Röm. 8, 3. 32. Neben Herakles stellt auch Epiktet zuweilen den Odysseus als einen Heros zweiten Ranges I, 12, 3; III, 24, 13; 26, 33, dessen Bild durch Homers Fabeleien verdunkelt sei III, 24, 18. Noch mehr tritt Theseus zurück II, 16, 45. — Ich möchte die Behauptung wiederholen, dass selbst ein Lucian nicht umhin konnte, aus mythologischem Stoff ein Gegenbild des Gekreuzigten zu formen vgl. meinen Ignatius von Antiochien S. 593.

38) Ausser dem grossen Kapitel über den Kynismus III, 22 vgl. besonders I, 24, 6. 10; IV, 1, 152—158, darauf §. 159—169 von Sokrates, der sehr häufig mit Diogenes zusammengestellt wird.

39) Besonders beachtenswert ist III, 22, 69 *τοιαύτης δ' οὔσης καταστάσεως, οἵα νῦν ἐστιν* (vgl. 1 Kor. 7, 26. 29) *ὡς ἐν παρατάξει, μή ποτ' ἀπερίσπαστον* (vgl. 1 Kor. 7, 35) *εἶναι δεῖ τὸν κυνικὸν ὅλον πρὸς τῇ διακονίᾳ τοῦ θεοῦ . . . οὐ προσδεδεμένον καθήκουσιν ἰδιωτικοῖς* (1 Kor. 7, 27) *καὶ ἐμπεπλεγμένον σχέσεσιν* (2 Tim. 2, 4) Auch IV, 1, 159 wird statt *ἀπεριστάτου* mit Rücksicht auf das folgende *περισπᾶσθαι* wahrscheinlich *ἀπερισπάστου* zu lesen sein, und auch das folgende *γυναῖκα καὶ παιδία ἔχοντα ὡς ἀλλότρια* ist mit 1 Kor. 7, 29 gleichbedeutend. Mit den sonstigen Aussagen Epiktet's ist es schwerlich zu vereinigen, dass er die wirkliche Weltordnung in so scharfen Gegensatz stellt zu dem Staat der Weisen, in welchem kaum ein Anlass wäre, den Beruf des Kynikers zu ergreifen, und dass er jene die gegenwärtige nennt (III, 22, 67, 69). Das hat nur Sinn bei Paulus, der an eine zukünftige Welt glaubt (1 Kor. 7, 26. 29. 31). — Stammen die Begriffe „Berufung“ und „Beruf“ überhaupt aus der Bibel (vgl. meinen Vortrag über die Bibel im Volksmund S. 31 ff. 44), so wird man besonders an 1 Kor. 7, 17—22 erinnert durch diss. I, 29, 46. 49 (*καταισχύνειν τὴν κλῆσιν, ἣν κέκληκεν* sc. *ὁ θεός*); II, 1, 39. — Aus den Lehrsätzen von der Lehrbarkeit der Tugend und der natürlichen Richtung des menschlichen Willens auf das Gute lässt sich wohl der Satz ableiten, dass jeder Sündigende „nicht thut, was er will“, und allenfalls auch der andere, dass er „thut, was er nicht will“ (diss. II, 26, 1. 4). Wenn dann aber

Epiktet im Hinblick auf seine Erlösung von der früher ihn beherrschenden Sünde in ein *χάρις τῷ θεῷ* ausbricht (IV, 4, 7), muss man doch wieder an Röm. 7, 25 und somit auch an Röm. 7, 15—21 denken.

40) Diss. III, 22, 56 vgl. Apostelgesch. 25, 11. 12. 25, auch das dortige *ᾧ λατρεύει*, einen bei Epiktet ganz unerhörten Ausdruck, mit Apostelg. 24, 14; 27, 23; Röm. 1, 9.

41) Der Grieche, in dessen Auftrag der Cod. Paris 1417 (saec. XV) geschrieben wurde, teilt dies als Überlieferung mit (*ἔνιοι δὲ ἱστοροῦσιν*), ohne sich dieselbe anzueignen (Schweighäuser vol. I p. XXI).

42) Blaise Pascal in seiner von warmer Sympathie für Epiktet zeugenden Unterhaltung über Epiktet und Montaigne (Pensées ed. Faugère, 1844, I 348—367) trifft den Hauptpunkt, wo er auf die Quelle der Irrtümer der beiden so verschiedenen Denker zu sprechen kommt (p. 364 f.).

43) Wo Epiktet selbst Gott anredet, gebraucht er niemals *κύριε*, und nennt ihn auch nicht *ὁ κύριος*, wo er von ihm redet (abgesehen etwa von dem Gleichnis III, 22, 3 s. oben S. 43 Anm. 32). Dagegen legt er es den Vertretern einer ungesunden Religiosität in den Mund diss. I, 29, 48—52; II, 16, 13 (*κύριε ὁ θεός*). So auch in dem Vortrag über den Gebrauch der Wahrsagerkunst II, 7, 12: *νῦν δὲ τρέμοντες τὸ* (al. *τὸν*) *ὀρνιθάριον κρατοῦμεν* (?) *καὶ τὸν θεὸν ἐπικαλούμενοι δεόμεθα αὐτοῦ· „κύριε ἐλέησον, ἐπίτρεψόν μοι ἐξελθεῖν“*. Schenkls Konjectur (fortasse *τὸν θύτην* statt *τόν θεόν*) ist ebenso unannehmbar als der Versuch von Schweighäuser II, 401; III, 380, bei der überlieferten Lesart den Zuruf an den Wahrsager gerichtet sein zu lassen. Letzteres würde *ὡς* (statt *τὸν*) *θεόν* erfordern. was doch wieder unmöglich ist, wenn man nicht die nur durch die Abschriften des Archetyps bezeugte Lesart *τὸν* (statt *τὸ*) *ὀρνιθάριον* rezipieren und dies gegen den Sprachgebrauch auf den Wahrsager beziehen will. Auch der Zusammenhang von §. 13 f. lehrt, dass nicht der Wahrsager, sondern Gott der Richter und Ratgeber ist, dessen Entscheidung begehrt wird vgl. enchir. 32, 2. Den Wahrsager kann man nicht anrufen oder herbeirufen, wenn man vor ihm steht, wohl aber den unsichtbaren Gott, und nur auf Gott passt die Bitte selbst: „Gestatte mir, dass ich hinausgehe“ d. h. doch, dass ich aus der Notlage herauskomme. Die somit gebotene Beziehung

auf die christliche oder jüdische Gebetsformel ist auch dadurch nicht verwehrt, dass das Kapitel überschrieben ist *πῶς μαντευτέον*, denn erstens gab es damals solche Wahrsager auch unter Christen und Juden (Herm. mand. XI; Juven. sat. VI, 542—552). Zweitens wird in diesem Kapitel gar nicht ausschliesslich und bis zum Schluss der einzelne Fall beschrieben, dass einer einen solchen Wahrsager befragt. Der, welcher ängstlich den Vogelflug beobachtet, braucht gar nicht identisch zu sein mit dem, welcher das „kyrie eleïson" spricht. — Auch die Anrede eines Menschen als „Herr" ist dem Epiktet verhasst, wenn er auch die rein konventionelle Anwendung nicht geradezu verbietet (diss. IV, 1, 57. 115 vgl. I, 29, 60—63; III, 23, 11. 19; enchir. 40). Der Erinnerung an die Evangelien kann man sich wieder schwer entschlagen wenn man liest: „Warum schmeichelst du dem Arzt? warum sprichst du: wenn du willst' Herr, so werde ich genesen? Warum gibst du ihm Anlass zum Hochmut"? (III, 10, 15 vgl. Matth. 8, 2; Mrk. 1, 40) oder „Ich bin krank, Herr, hilf mir" (II, 15, 15 vgl. Matth. 15, 25).

44) Diss. I, 29, 9—15. 20. 50—54; IV, 7, 16—18.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a/S.

Die Körperlehre

des

Johannes Duns Skotus

und ihr

Verhältniß zum Thomismus und Atomismus.

Von

Dr. M. Schneid,
Professor der Philosophie am bischöfl. Lyceum in Eichstätt.

Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1879

Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

Vorrede.

Seit der Abfassung der Schrift „Die scholastische Lehre von Materie und Form und ihre Harmonie mit den Thatsachen der Naturwissenschaft" ist in der brennenden Frage über das Wesen der Körper ein doppeltes Bestreben hervorgetreten. Die Anhänger des Atomismus suchten nachzuweisen, daß die Scholastik des Mittelalters keine einheitliche Körperlehre besitze. Anders fasse die thomistische Schule den Körper, anders Duns Skotus und die ihm folgenden Lehrer. Die Frage um das Wesen des Körpers sei eine offene gewesen; sie bilde keine Grundfrage des Systems. Deshalb könne man recht wohl an der Wiederherstellung der alten Philosophie arbeiten und doch in dieser Frage seine eigenen Wege gehen. Das zweite Streben zeigt sich darin, daß man die mittelalterliche Körper- und Seelenlehre, wie sie sich bei Skotus und einigen anderen findet, unschwer mit dem gegenwärtigen naturwissenschaftlichen Atomismus versöhnen zu können glaubt.

Nach diesen zwei Seiten hin soll die folgende Abhandlung, die im Wesentlichen bereits im „Katholiken" in einer Reihe von Artikeln erschienen ist, meine Schrift über Materie und Form ergänzen. Sie soll darthun, daß die scholastischen Lehrer, seien es Thomisten oder Skotisten, im Wesentlichen über die leblosen und lebenden Körper und namentlich über das Verhältniß der Menschenseele zum Leibe nicht verschieden denken, und daß sich deshalb die skotistische Körperlehre ebensowenig, als die thomistische, mit der heutigen Naturwissenschaft versöhnen

lasse. Selbstverständlich ist all' das unerörtert geblieben, was ich bereits in der genannten Schrift über diese Frage besprochen habe.

Als ich die ersten Kapitel vollendet hatte, kam mir die vortreffliche Schrift des Zigliara über das Concil von Vienne zu Gesicht. Dieselbe überhob mich der Aufgabe, die von den Gegnern so oft erwähnten Verurtheilungen der Lehre des heil. Thomas, sowie die Tragweite des Concilsbeschlusses von Vienne einläßlich zu behandeln, da beide Punkte in dem genannten Werke erschöpfend und unwiderleglich behandelt sind.

Eichstätt, am Feste des hl. Thomas von Aquin 1879.

Der Verfasser.

Einleitung.

Wenn Jemand vor etwa 25 Jahren behauptet hätte, daß gar bald in den katholischen Schulen heftig über die Lehre von Materie und Form disputirt würde, dem wäre mit einem mitleidigen Lächeln gelohnt worden. Und doch ist es so gekommen. Eine Lehre, die man vor noch nicht langer Zeit selbst in katholischen Schulen als eine scholastische Spitzfindigkeit erklärte, ist das Object des heftigsten Kampfes geworden. An der neugegründeten katholischen Universität zu Poitiers theilt diese Lehre, wie uns Briefe berichten, Lehrer und Schüler in zwei Parteien. Die Einen halten zur alten Lehre, daß die Körper aus Materie und Form bestehen; die Anderen lassen die Körper im Sinne der modernen Chemie und Physik aus Atomen zusammengesetzt sein. Viele Streitschriften sind in der jüngsten Zeit in Frankreich, Italien und auch in Deutschland erschienen. Der Streit ist so heftig geworden, daß selbst der h. Stuhl beschwichtigend einschreiten zu müssen glaubte. Wir erinnern an den Brief, den Monseigneur Czacki im Auftrage Pius IX. an den Rector der Universität in Lille geschrieben hat.

Dieser allseitige Kampf im katholischen Lager beweist, daß die mittelalterliche Lehre in den katholischen Geistern bereits wieder tiefe Wurzel geschlagen hat und daß man, wie ehemals, wieder die subtilsten Untersuchungen im Geiste der alten Schule anstellt. Freuen wir uns dessen! Wo wissenschaftliches Leben gedeihen soll, da muß Kampf herrschen. Die Wissenschaft ist das Product unablässigen Kämpfens und Ringens. Aber geben wir acht, auf daß der Kampf immer in würdiger und leidenschaftsloser Weise geführt wird.

Es ist erklärlich, daß bei diesem Streite über eine mittelalterliche Lehre die großen Doctoren der damaligen Zeit eine wichtige Rolle spielen. Jede Partei, wenn wir diesen Ausdruck gebrauchen dürfen, sucht die großen Meister für sich zu gewinnen. Haben wir ja sogar das Schauspiel erlebt, daß man die Lehre des h. Thomas über das Wesen der Körper im Sinne des Atomismus zu verstehen suchte. Ein Anderer ließ es wenigstens dahingestellt sein, ob der englische Lehrer unter Materie und Form das begreife, was man allgemein in den thomistischen Schulen hierüber lehrt. Noch mehr suchen die Anhänger der atomistischen

Körperlehre den Johannes Duns Scotus auf ihre Seite zu ziehen. Wenn sie auch nicht behaupten, daß ihre Lehre mit der des Scotus identisch sei, so sind sie doch der Ansicht, daß sie mit der scotistischen große Aehnlichkeit habe. Dabei erreichen sie den weiteren Zweck, daß die Lehre des h. Thomas nur einem Bruchtheil der mittelalterlichen Lehrer anzugehören scheint, dem Duns Scotus mit der ganzen Franziscanerschule und anderen als entschiedener Gegner gegenübersteht. Und weil ein so großer Theil der mittelalterlichen Lehrer über das Wesen des Körpers ganz anders lehrt, als der h. Thomas und seine Schule, so konnte die Kirche auf dem Concil von Vienne durch die Entscheidung, daß die vernünftige Seele per se et essentialiter forma corporis sei, unmöglich unter „forma corporis" das verstehen, was der h. Thomas und seine Anhänger darunter verstehen. Die Kirche hat damit entweder über das Verhältniß von Leib und Seele gar nichts entscheiden wollen oder, wenn sie das wollte, in einem Sinne, durch den die Lehre des Scotus nicht berührt würde.

Diese und ähnliche Anschauungen finden sich in den neuesten dießbezüglichen Schriften von Palmieri, Fredault, Botalla, Ramière und anderen Anhängern der modernen Atomistik vertreten. Es hängt wohl die Wahrheit einer Lehre nicht davon ab, ob ein h. Thomas oder Scotus für sie eintritt; aber in der Streitfrage über das Wesen der Körper ist das historische Moment dem Gesagten zufolge von besonderem Gewicht. Deßhalb werden wir es in Folgendem unternehmen, die Lehre des doctor subtilis über das Wesen der Körper, sowohl der leblosen, als der lebenden, darzulegen. Es wird sich dann zeigen, ob der Unterschied zwischen der thomistischen und scotistischen Körperlehre ein so großer ist, wie die Anhänger des Atomismus vorgeben. Zugleich wird sich aus der Darstellung der Lehre des Scotus ergeben, ob sich die Atomisten mit ihr decken können, und wie sie sich zur Entscheidung des Concils von Vienne verhält. Um unsere Aufgabe möglichst vollständig zu lösen, werden wir auch die Lehren jener Scholastiker berücksichtigen müssen, die man gern als Gegner des englischen Lehrers in der vorwürfigen Frage ausgibt, um zu sehen, ob in der That die alte Schule in der Lehre von Materie und Form so gespalten ist, wie man vielfach glauben machen möchte.

Erstes Kapitel.

Das Wesen der unorganischen Körper.

Wenn wir die mittelalterlichen Lehrer um das Wesen des Körpers fragen, so antworten uns alle: Das Wesen des Körpers besteht aus Materie und Form. Auch der doctor subtilis macht hierin keine Ausnahme. Auch bei ihm ist die Lehre von Materie und Form die Grundlage des ganzen Systems. Ja, diese Lehre spielt bei ihm eine noch viel größere Rolle, als bei vielen anderen seiner Zeit. Scotus läßt nicht blos die Körperwelt aus diesen zwei Principien zusammengesetzt sein, sondern auch die Geisterwelt. Er findet überhaupt in jedem geschaffenen Wesen die Materie oder den Stoff als Grundlage seines Werdens und Bestehens und all' seiner Veränderung. Er hat sich ganz an die Lehre des Avicebron von der universalen Materie angeschlossen [1]).

Obwohl die mittelalterlichen Peripatetiker darin übereinkommen, daß sie den Körper als ein Compositum von Materie und Form definiren, so herrscht doch nicht völlige Uebereinstimmung in der Bestimmung der beiden Begriffe Materie und Form. Es darf uns nicht Wunder nehmen, wenn wir den doctor subtilis, den beständigen Gegner des englischen Lehrers, unter jenen finden, die den Begriffen von Materie und Form eine etwas andere Fassung geben, als der h. Thomas und seine Schüler. Um jedoch zu erkennen, wie weit Duns Scotus vom h. Thomas abweicht, ist vor Allem nöthig, genau zu bestimmen, was Scotus unter Materie und Form versteht.

Scotus handelt an vielen Stellen seiner Werke über die beiden Wesenstheile des Körpers. Er thut dies nicht blos in den Schriften, in welchen er die aristotelische Lehre commentirt und mit Quästionen versieht, in seiner Physik, Metaphysik und de anima, sondern auch und zwar sehr ausführlich in seinem Werke de rerum principio und in dem Commentar zum Lombarden. Aus diesen vielen Stellen läßt

1) Er sagt dies selbst: ego autem ad positionem Avicembronis redeo, et primam partem, sc. quod in omnibus creatis per se subsistentibus, tam corporalibus tam spiritualibus, sit materia, teneo. De rer. princ. qu. 8. n. 24.

sich unschwer bestimmen, wie Scotus die beiden Principien des Seins faßt.

Von der Materie gibt er eine vielfache Definition. Die Materie ist ihm Theil und Ursache des Compositums; das Subject der substantialen Veränderungen; sie ist eine Potenz und zwar eine subjective Potenz, die aus sich keine Wirklichkeit und Bestimmung hat, sondern das Sein und die Bestimmung von der Form erhält. Obschon die Materie aus sich keine Bestimmtheit hat, so ist sie doch nicht ein reines Nichts, sondern sie ist eine positive Realität, real von der Form verschieden [1]).

Wie man sieht, bestimmt der scharfsinnige Lehrer die Materie in demselben Sinne, wie Aristoteles, Augustin und der h. Thomas. Doch zeigt sich sofort eine Abweichung von den genannten Lehrern in der Art und Weise, wie Scotus die Potenzialität der Materie auffaßt. Er will nämlich die Materie nicht als reine Potenz (potentia pura) gefaßt haben, die ohne die Form gar keine Wirklichkeit hat, sondern der Materie kommt auch ohne die Form ein Sein und eine Wirklichkeit zu. Es ist nach ihm ein doppeltes Sein der Materie zu unterscheiden. Die Materie ist von Gott geschaffen und hat als Terminus der göttlichen Creation ein Sein und eine Wirklichkeit, die von dem Sein verschieden ist, welches sie von der Form erhält. Durch die Schöpfung hat die Materie das Sein als Materie oder den actus entitativus, wodurch sie ist [2]). Die Form gibt ihr das bestimmte Sein des Compositums, das formale Sein. Käme der Materie kein eigenes Sein zu,

---

1) Dico igitur, quod materia est per se unum principium naturae . . . quod est pars alicujus compositi . . . . quod est per se subjectum mutationum substantialium . . . quod est per se causa compositi . . . . Dicitur ens in potentia, quia quanto aliquid habet minus de actu, tanto magis est in potentia et quia materia est receptiva omnium formarum substantialium et accidentalium: ideo maxime est in potentia respectu earum, et ideo definitur per esse in potentia secundum Aristotelem. In II. Sent. dist. XII. q. 1. n. 11. Die Citate beziehen sich, wenn es nicht anders bemerkt ist, auf die Lyoner Ausgabe von Wadding. Cf. De rer. princip. qu. 7 u. 8 u. theor. XX.

2) Materia est terminus creationis, igitur sequitur quod est aliquid non in potentia objectiva tantum, sed oportet tunc, quod sit in potentia subjectiva existens in actu vel actus, secundum quod omne illud dicitur esse actu vel actus, quod est extra causam suam. In II. Sent. dist. III. qu. 1. n. 11.

unabhängig von der Form, so würde sich ihr Sein von dem der Form nicht unterscheiden. Dann könnte sie aber auch mit der Form keine reale Composition eingehen. Ebenso wenig könnte sie im Körper das passive oder leidende Princip sein, denn was nicht wirklich, das kann auch nicht leiden[1]). Mit anderen Worten: vergleicht man die Materie mit der Form, so kommt ihr keine Wirklichkeit zu, denn sie hat die Bestimmung von der Form; betrachtet man die Materie absolut, so hat sie Sein und Wirklichkeit. Si accipis actum pro actu informante, materia non est actus; si autem accipias actum pro omni eo, quod est extra causam suam, sic materia potest dici ens actu vel actus. Sed secundum communem modum loquendi esse actu attribuitur et appropriatur formae. In II. S. dist. XII. q. 1. n. 20.

Wenn aber auch die Materie durch die Schöpfung ein eigenes und von der Form unabhängiges Sein erhält, so folgt daraus nicht, daß die Materie früher ist, als die Form. Beide sind gleichzeitig. Gott hat das Compositum geschaffen und mit dem Compositum die Materie. Nur der Ordnung nach geht in der Schöpfung das Sein der Materie als solches dem Sein, das sie von der Form erhält, voraus und muß deßhalb von letzterem unterschieden werden[2]). Dagegen folgt aus der Unterscheidung des doppelten Seins der Materie, daß sie, wenn auch nicht in natürlicher Weise, so doch durch göttliche Macht ohne die Form existiren kann, was bekanntlich Thomas und seine Schule leugnet[3]). Eine weitere Folge der scotistischen Auffassung der Materie ist, daß

---

1) Si materia non esset aliqua res actu, ejus entitas non distingueretur ab entitate et actualitate formae, et sic nullam realem compositionem faceret cum ea .... Posse pati ad materiam reducitur, sicut agere ad formam, sed quod non est aliquid actu, non est principium patiendi nec fundamentum, ergo necessario materia habet actualitatem aliam ab actualitate in qua actualitate formae fundantur et stabiliuntur. De rer. pr. qu. VII. a. 1. n. 3.

2) Quamvis autem materia a Deo sit facta ac per hoc habeat suam actualitatem, haec actualitas est alia ab illa, quam habet forma; quia materia licet non sit a Deo nisi sub forma, et ut sic semper simul tempore fuerit materia et simul forma; ordine tamen naturae prius est esse et creatio materiae et per consequens sua actualitas quam forma vel ejus creatio. Ibid. n. 2.

3) In II. S. dist. XII. qu. 2. n. 3.

dieſelbe per se erkennbar iſt, wenn auch nicht von uns, ſo doch von Gott; ſie hat eine Idee in Gott [1]).

Die Materie, von der wir bisher gehandelt haben, nennt Scotus materia primo prima [2]). Außer ihr unterſcheidet er noch die materia secundo prima und die materia tertio prima. Die materia secundo prima iſt nicht mehr ohne alle Form und Beſtimmung, wie die reine Materie, ſondern ſie iſt ſchon durch eine ſubſtantielle Form beſtimmt und beſitzt Quantität. Sie iſt das Subject für die Generation und Corruption. Die materia tertio prima iſt das Subject für die Kunſt und für particuläre Naturagentien, die von außen wirken [3]).

Iſt die Materie das Unbeſtimmte, das Potentiale, beinahe ein Nichts, ſo muß die Form definirt werden als die Beſtimmung und Verwirklichung der Materie. Sie gibt ihr das Sein und die Vollendung — forma communicat materiae suam actualitatem et suum actum essendi et suam operationem [4]). Weil aber die Form der Materie die Wirklichkeit und das esse primum verleiht, ſo entſteht aus beiden eine ſubſtantiale Einheit, eine Einheit im Weſen und in der Natur. Scotus kann nicht genug dieſe ſubſtantiale Einheit betonen, die aus der Verbindung von Materie und Form entſteht. Er kommt an vielen Stellen wieder auf ſie zurück. Er will ganz beſonders jede Auffaſſung beſeitigt wiſſen, nach welcher das Compoſitum aus Materie und Form nur eine accidentelle Einheit iſt, wie z. B. die Einheit zwiſchen der Quantität und dem Körper, dem ſie angehört [5]). Noch mehr

---

1) Dico igitur, quod materia secundum se in sua essentia est cognoscibilis, sed non a nobis . . . . habet enim ideam in Deo. In II. S. dist. XII. qu. 1. n. 20. Cf. ibid. qu. 2. n. 7.

2) Sie iſt identiſch mit der materia prima des h. Thomas.

3) De rer. princip. qu. 8. n. 20.

4) De rer. princip. qu. 9. n. 53. Cf. Theorem. XXI.

5) Philosophus quaerit, quare aliquid est unum (per se unum) et dicit, quod simplex est unum, quia statim est id, quod est. Sed in compositis est dare aliquam rationem et nescivit philosophus aliam dare, nisi quia hoc est actus, et illud potentia: ita quod hoc est potentia essentialiter receptiva secundum totum genus suum, et illud actus essentialiter perficiens aliud: et ideo ex his fit unum per se sc. ex materia et forma. Non sicut de subjecto et accidente, quia enim tam materia quam forma sunt causae intrinsecae entis compositi, ideo faciunt per se unum: albedo vero et homo non sunt causae intrinsecae, quia homo in ultima actualitate sua, potest esse sine albedine et ideo

verwahrt er sich gegen eine Einheit im Sinne von Aggregation. In diesem Sinne würden sich die beiden Principien einigen, wie etwa ein Stein, der mit einem andern verbunden wird. Das wäre eine Einheit im Thätigsein, aber nicht im Sein. Materie und Form aber einigen sich im Sein. Weil nämlich die Materie aus sich nur ein höchst unbestimmtes Sein, beinahe ein Nichtsein hat, das sie durch die Schöpfung erhalten, so erhält sie Sein und Bestimmung durch die Form und darum entsteht aus beiden eine Einheit der Substanz und Wesenheit [1]).

Eine nothwendige Folge dieser unitas per se ist, daß die Thätigkeit des Compositums weder dem formalen Princip als solchem, noch dem materialen angehört, sondern dem Ganzen oder dem Suppositum, das aus beiden entstanden. Der Körper als einheitliches Princip ist activ und passiv; allerdings ist er activ nur auf Grund des formalen, und passiv nur auf Grund des materiellen Princips [2]).

Wie die übrigen Scholastiker, so nimmt auch Scotus die bekannten vier Elemente an, aus denen die Körper sich bilden. Es entsteht nun die wichtige Frage: wenn aus den Elementen das Compositum entsteht, bleiben dann die Elemente unverändert im Compositum oder verlieren sie ihr Sein? Scotus widerstreitet entschieden dem Avicenna, nach welchem die Elemente substantiell in der Mischung verbleiben; er lehrt, daß die Elemente in der Mischung ihr Sein verlieren und nur mehr virtuell vorhanden sind. Er schließt das virtuelle Verbleiben der Elemente daraus, daß die Thätigkeit des Compositums eine specifisch andere ist, als die der Elemente, aus denen es besteht. Dies wäre nicht möglich, wenn die Elemente in der Mischung unverändert blieben [3]).

---

nec per se habet potentialitatem ad albedinem et ideo tantum faciunt unum per accidens. Aliqua etiam constituunt unum tantum aggregatione, ideo posset esse unum aggregatione. Aliqua etiam sunt unum unitate ordinis, quia scilicet ordinantur ad unum. In II. S. dist. XII. q. 1. n. 14.

1) De rer. pr. qu. 9. art. 1. n. 8.

2) Videmus quod compositum totaliter agit et patitur, ergo potentia activa et passiva in composito vero componunt unum per essentiam, in quantum totum compositum est activum tantum per formam et totum passivum tantum per materiam. De rer. princip. qu. 9. art. 1.

3) Dico ergo ad quaestionem tenendo oppositum utriusque, quod elementa non manent in mixto secundum substantiam, sive remissam (sicut dicit Commentator) sive non remissam, sicut ponit Avicenna ... non enim operatio mixti est ejusdem speciei cum aliqua operatione elementi. In II. S. dist. XV. qu. unica n. 5.

Würden die Elemente im Compositum ihrer Substanz nach vorhanden sein, so wären im Compositum mehrere Substanzen und folglich mehrere Individuen, da die forma substantialis jedes Elementes mit seiner Materie eine substantielle Einheit oder ein Suppositum constituirt; eine solche Annahme, nach welcher die körperliche Substanz eine Summe von Substanzen bildet, ist aber ungereimt und unzulässig[1]). Deßgleichen müsse man bei der Annahme des wirklichen Verbleibens der Elemente lehren, daß jedes Element in der Mischung wie sein eigenes Sein, so seine eigene Quantität hat. Wenn aber in der Mischung jedes Element seine eigene Quantität hat, dann ist das Compositum keine Mischung mehr, dann ist der zusammengesetzte Körper nur eine juxtapositio[2]). Aus diesen und anderen Gründen beweist der scharfsinnige Lehrer, daß die Elemente in der Mischung ihr Sein verloren haben und durch die forma mixtionis in ein höheres Sein aufgenommen worden sind, in welchem sie nur mehr sind, wie das Niedere im Höheren und das Unvollkommene im Vollkommenen.

Aber woher kommt die höhere Form oder forma mixtionis, welche das Sein des Compositums bestimmt? Ist sie vielleicht in der Materie keimhaft vorhanden oder kommt sie von außen? Scotus leugnet beides. Die höhere Form und überhaupt die Formen der Mischung werden durch die Naturkräfte aus der Potenz der Materie educirt. Agens de potentia materiae praeexistentis et quae in fine generationis est pars compositi, educit formam, quae est altera pars compositi, quae prius non fuit in actu nec in re extra sicut ma-

---

1) Forma elementaris nata est cum materia constituere suppositum per se subsistens in genere substantiae: ergo si sint plures formae elementares in mixto, quaelibet constituet suppositum et sic in omni mixto essent plura supposita, quia ibi erit suppositum aquae et suppositum ignis, quorum quodlibet natum est, per se subsistere, quod est inconveniens. Ibid.

2) Omnem substantiam corporalem consequitur quantitas, quae est propria passio substantiae corporeae: sed forma elementi, quantumcunque remissa cum materia constituit substantiam compositam: ergo ipsam consequitur propria quantitas, sicut passio propria, sed eadem propria passio non est plurium subjectorum: ergo in uno subjecto erunt plures quantitates, ut alia quantitas mixti et alia elementi: et ita vel duo corpora erunt simul, vel quaecunque pars mixti, non erit mixta: et ita non erit mixtio nisi juxtapositio. Ibid.

teria. In II. S. dist. XII. qu. 1. n. 17. Die erzeugende und hervorbringende Thätigkeit der Naturkräfte zielt nicht darauf ab, die Form an sich hervorzubringen, denn die Form hat für sich kein Sein, sondern sie geht auf die Hervorbringung des Compositums. Letzteres aber entsteht dadurch, daß die Agentien den Stoff oder die Materie so umwandeln, daß sie zu einem neuen Sein bestimmt wird. Wie die Statue nicht dadurch entsteht, daß der Künstler die Figur der Statue für sich und außerhalb des Marmors hervorbringt und sie dann dem Marmor hinzufügt, sondern dadurch, daß er den Marmor so bearbeitet und umwandelt, daß er aus etwas Formlosem zu der bestimmten Figur i. e. zur Statue wird: in ähnlicher Weise wandeln die Naturkräfte die körperlichen Substanzen um, wodurch der Stoff oder die Materie zu neuem Sein bestimmt wird[1]).

Wenn wir die bisher behandelte Lehre des Scotus mit der thomistischen vergleichen, so läßt sich nicht leugnen, daß zwischen beiden, wie schon bemerkt, manche Abweichungen vorhanden sind. Während der englische Lehrer nur die körperlichen Wesen aus Materie und Form zusammengesetzt sein läßt, nimmt der doctor subtilis eine solche Zusammensetzung in allen geschaffenen Dingen, auch im reinen Geiste, an. Und zwar ist die Materie der Geisterwelt von derjenigen, welche Substrat der Körper ist, nicht verschieden. Beide Reiche bestehen aus derselben Materie. Aber weil die geistige Form die Materie am vollkommensten actualisirt und sich am innigsten mit ihr verbindet, deßhalb wird in den geistigen Substanzen trotz ihrer Zusammensetzung aus Materie die Einheit, Einfachheit und Unkörperlichkeit nicht aufgehoben, wie auch in Folge dieser innigen Durchdringung und Verbindung die Quantität ausgeschlossen wird[2]). Durch eine solche Auffassung des creatürlichen

1) Agentia naturalia sic generant compositum, quod quamvis generent per se, nihilominus sua actione educunt de potentia materiae illud, quo compositum principale est tale sc. formam. Proprie ergo tale agens generat compositum, quia sua actione acquirit esse composito: unde licet non causet formam in se, quia nec in se habet esse, causat tamen eam in composito, per quam habet compositum et esse et operari. Sic ut quando de infigurato fit figuratum, agens non causat in se figuram, quia nec in se potest existere, nec ferrum vel aes, quia hoc esse habent a natura, sed causat figuram mere, ac per hoc acquirit sibi novum esse, non novam essentiam, ac per hoc dicitur generare figuratum et proprie. De rer. pr. qu. 10. art. 2. n. 10.

2) De rer. princip. qu. 7. art. 2.

Seins unterscheidet sich die scotistische Metaphysik wohl sehr von der thomistischen, aber für die beiderseitige Cosmologie und namentlich für die Lehre über das Wesen des Körpers ist dieser Unterschied von wenig Belang[1]).

Erheblicher ist der Unterschied zwischen den beiden großen Meistern bezüglich der Fassung der materia prima. Während die materia prima nach dem h. Thomas eine potentia pura genannt wird ohne alle Wirklichkeit, besitzt sie nach Scotus unabhängig von der Form ein Sein und eine Wirklichkeit. Dieser Unterschied ist jedoch nicht so groß, als er es zu sein scheint. Er besteht mehr im Worte, als in der Sache. Scotus nimmt den Begriff Act weiter, als der h. Thomas. Act ist nach Scotus Alles, was nicht mehr in objectiver Potenz ist, sondern außer seiner Ursache besteht. Da nun die materia prima als subjective Potenz außerhalb ihrer Ursache existirt, so kommt ihr die Actualität zu. Der h. Thomas dagegen nimmt Act und Form als identisch und deßhalb spricht er der Materie die Wirklichkeit ab. Da nun Scotus zugesteht, daß er nicht in dem Sinne der Materie Actualität zuschreibt, wie der englische Lehrer Actualität versteht, sondern nur in dem Sinne, in welchem die Materie als Realität von der Form sich unterscheidet, schrumpft die Differenz sehr zusammen[2]). Denn auch der h. Thomas theilt der materia prima Sein und Realität zu; sie ist ja Wesenstheil des Körpers und substantiales Princip. Die Form gibt der Materie nicht das materielle Sein als solches, sie gibt der Materie nur die Bestimmung und Verwirklichung zu diesem oder jenem Sein[3]).

---

1) In wie weit Scotus durch seine Lehre von der allgemeinen Materie dem excessiven Realismus sich nähert, siehe Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters. II. Bd. p. 796 ff.

2) Si accipiatur actus, prout distinguitur contra potentiam secundum quae, sc. actum et potentiam, totum ens dividitur; sic actus non convertitur cum forma. Secundum hoc enim omne quod est extra causam suam, est in actu, et secundum hoc etiam privationes dicuntur esse actu: unde caecitas dicitur esse actualiter in oculo carente visu. Si autem loquaris de actu, secundum quod loquitur Philosophus 7 Met. scil. secundum quod est actus receptus et actuans et distinguens: sic distinguitur contra receptivum, et materia est receptivum illo modo, et non est actus. In II. S. dist. XII. qu. 2. n. 7. Cf. ib. qu. 1. n. 15.

3) Vgl. die Schrift des Verfassers „Materie und Form und ihre Harmonie mit den Thatsachen der Naturwissenschaft." 2. Aufl. p. 76.

Mit Uebergehung anderer unbedeutender Unterschiede dürfen wir dem Gesagten zufolge entschieden behaupten, daß zwischen der thomistischen und scotistischen Lehre über das Wesen des Körpers als solchen i. e. des leblosen Körpers keine wesentliche Differenz stattfindet. Nach der einen, wie der anderen Schule besteht der Körper aus einem doppelten Princip, einem activen und passiven, formalen und materialen, bestimmenden und unbestimmten, aus Materie und Form. Keines von beiden kann natürlicher Weise für sich bestehen, sondern nur das aus beiden hervorgehende Compositum hat Existenz. Beide Schulen nehmen vier Elemente an, die selber wahre Körper sind, aus Materie und Form bestehend, und aus denen sich die gemischten Körper bilden. In dem gemischten Körper sind aber die Elemente nicht mehr unverändert und nach ihrer Eigenart vorhanden, sondern sie haben ihre substantiale Form verloren und sind nur mehr potentiell und virtuell vorhanden. Der Stein oder das Metall z. B. besteht nicht aus mehreren substantialen Formen, sondern aus einer einzigen, die den Stoff der Elemente zum Sein des Steines oder des Metalles bestimmt[1]).

Zweites Kapitel.

Das Wesen der organischen Körper und des Menschen.

Während Scotus die Formen der leblosen Körper unmittelbar mit der materia primo prima sich vereinigen läßt, so daß im leblosen Körper nur Eine substantiale Form vorhanden ist: vereinigen sich die höheren Formen, die Formen der lebenden Wesen, nicht unmittelbar mit der Materie, sondern mittelbar. Das Subject, welches in jedem lebenden Wesen (Pflanze, Thier und Mensch) von dem Lebensprincip informirt wird, ist nicht die Materie als solche, sondern eine bereits formirte und zum körperlichen Sein bestimmte Materie. Diese Form, welche den Stoff informirt und ihm das Körpersein verleiht, nennt er forma corporeitatis oder auch forma mixtionis. Jeder lebende Körper und somit auch der Mensch besteht demnach aus zwei Theilen, aus einem Körper, der durch die forma corporeitatis Körper ist, und aus dem

1) Auch die Scotisten geben zu, daß bezüglich der Elementenlehre und ihrem Verbleiben in der Mischung zwischen Thomas und Scotus keine Verschiedenheit ist. Cf. Duns Scoti in Phys. Arist. Coloniae 1618. p. 117: „Annotationes P. Arretini."

Lebensprincip oder der Seele. Der doctor subtilis führt für diese von der allgemeinen Schule abweichende Ansicht mehrere Gründe an. Wir lassen die hauptsächlichsten folgen.

Der Hauptgrund, welcher Scotus zur Annahme der forma corporeitatis bewog, ist die Thatsache, daß beim Tode eines lebenden Wesens derselbe Körper zurückbleibt. Der Leichnam eines Menschen z. B. ist derselbe Körper, den der Mensch im Leben besaß. Nimmt man an, daß die Seele auch Seinsprincip für das körperliche Sein des Leibes sei, so ist nicht erklärlich, wie nach der Trennung der Seele vom Leibe der Körper in seinem Sein beharren könne; denn mit dem Entweichen der Form entweicht auch das Sein. Es müßte nämlich nothwendig bei dem Entweichen der einen Form eine andere an ihre Stelle treten. Diese neue Form aber, weil ganz verschieden von der früheren, müßte dem Körper auch ein verschiedenes Sein geben. Da nun dies nicht der Fall ist, da im Gegentheil derselbe Körper nach dem Tode zurückbleibt, so ist die nothwendige Folge, daß auch die Form bleibt, die dem Körper das Sein gab[1]). Dieser Beweis wird dadurch bedeutend gesteigert, daß die verschiedensten Ursachen, welche den Tod eines lebenden Wesens herbeiführen, dieselbe Wirkung erzeugen. Mag ein Stier geschlachtet werden und durch das Messer seinen Tod finden, oder mag er im Rauch ersticken, oder im Wasser ertrinken, oder vom Blitz getödtet werden: immer bleibt derselbe Körper zurück. Dies wäre abermals unmöglich, wenn diese Todesursachen eine neue Form hervorbringen sollten, die den früher von der Seele bestimmten Stoff zu neuem und ver-

---

1) Sic in proposito forma animae non manente corpus manet; et ideo universaliter in quolibet animato necesse est ponere illam formam, qua corpus est corpus, aliam ab illa, qua est animatum. Non autem loquor de illa, qua est corpus, hoc est individuum corporis, quod est genus, nam quodcunque individuum sua forma taliter est corpus, ut corpus est genus et habens corporeitatem, sed loquor de corpore, ut est altera pars compositi. Per hoc enim non est individuum nec species in genere corporis nec in genere substantiae, quod est superius, sed tantummodo per reductionem. Unde corpus, quod est altera pars manens quidem in esse suo proprio sine anima, habet per consequens formam, qua est corpus isto modo, et non habet animam: et ita illa forma necessario est alia ab anima, sed non est aliquod individuum sub genere corporis, nisi tantum per reductionem, ut pars, sicut nec anima separata est per se inferius ad substantiam, sed tantum per reductionem. In IV. S. dist. XI. qu. 3. n. 54.

schiedenem Sein bestimmen würde[1]). Denn es ist unmöglich, daß die verschiedensten Ursachen immer und unter allen Umständen dieselbe Wirkung erzeugen. Es bleibt deßhalb nichts Anderes übrig, als eine forma corporis anzunehmen, wodurch der Körper zur Aufnahme der Seele disponirt und organisirt wird, und die nach der Trennung der Seele noch eine Zeit lang bleibt, bis sich der Körper in seine Elemente auflöst.

In der Annahme einer forma corporeitatis glaubt sich Scotus auch durch die Auctorität des „Philosophen" bestärkt, welcher die Seele definirt als „actus corporis physici organici habentis vitam in potentia". Die Seele wird von Aristoteles nicht als Act der bloßen Materie, sondern des organischen Körpers bezeichnet. Demnach wird die Seele nicht von der puren Materie, sondern von einem organischen Körper aufgenommen. Dies ist aber nur denkbar, wenn das beseelte Wesen durch zwei Formen bestimmt ist, durch die forma mixtionis und die vernünftige Seele[2]).

Diese Anschauung scheint auch in der allgemeinen Redeweise begründet zu sein. Bei den lebenden Wesen sagt man, sie bestünden aus Leib und Seele, während man bei den leblosen nicht in dieser Weise

---

1) Non potest esse regulariter idem effectus a quibuscunque et quantumcunque diversis agentibus, sed a quacunque et qualitercunque corrumpatur corpus vivum, dum tamen non statim resolvatur in elementa, semper producitur cadaver idem et ejusdem rationis. Patet ad sensum; sed idem non potest esse terminus proprius actionis hujus et illius agentis; ergo non est novum productum per actionem corruptivam ipsius animati, sed est derelictum. Apparet istud in speciali, si bos per cultellum, submersionem vel interfectionem vel aliis modis corrumpatur, semper derelinquitur idem cadaver et ejusdem rationis: corrumpentia autem haec et illa, non sunt nata inducere eandem formam, et hoc statim absque omni alteratione praevia: imo si deberet eadem talis forma induci et ab eodem agente, adhuc videretur uniformis alteratio necessaria praevia: sed hanc quantumcunque difformis alteratio praecedat, et ab alio et alio agente, semper sequitur idem terminus. Ibid. qu. 3. n. 38.

2) Quia Arist. 2 de an. ait corpus positum in hac definitione esse subjectum animae: sed nec compositum ex materia prima et anima, ut dante esse corporeum, nec materia prima solitarie sumpta est subjectum animae, ergo. Duns Scoti quaestiones sup. lib. Arist. de anima. Disp. I. sect. IV (Ausgabe v. H. Cavellus).

sich ausdrückt. Man sagt z. B. nicht: der Stein besteht aus einem Körper und aus der entsprechenden Form, sondern man sagt: der Stein besteht aus Materie und der substantialen Form. So scheint auch die allgemeine Ausdrucksweise für die scotistische Lehre einzutreten.

Außer philosophischen Beweisen führt der scharfsinnige Lehrer auch theologische an, deren vorzüglichster folgender ist: Würde bei dem Tode eine neue Form den Körper informiren, so wäre nicht mehr numerisch derselbe Körper vorhanden, wie vor dem Tode. Die nothwendige Folge davon ist, daß der Leib Christi im Grabe nicht mehr derselbe Leib gewesen ist, den er im Leben hatte. Das Letztere wird Niemand zu behaupten wagen, da fast alle heiligen Väter lehren, daß derselbe Leib, den Christus aus Maria angenommen, mit dem er gelebt und gelitten hat, im Grabe gelegen und vom Grabe wieder auferstanden sei. Damit hängt eine andere Ungereimtheit zusammen, die derjenige annehmen muß, welcher die forma corporeitatis leugnet. Wäre nämlich am letzten Abendmahle eine Hostie consecrirt und während des triduum aufbewahrt worden, so wäre in derselben nicht der wahre Leib Christi zugegen gewesen, sondern ein anderer, von einer forma cadaverica informirter Leib. Wer aber wollte das annehmen[1])?

Der doctor subtilis ist nicht der erste gewesen, welcher eine Pluralität der substantialen Form in Einem Compositum lehrte. Vor ihm haben Petrus Lombardus und Heinrich v. Gent zwei substantiale Formen im Menschen angenommen, wenn auch ihre Lehre in mancher Beziehung von der scotistischen abweicht. Es mußte deßhalb schon der englische Lehrer zu dieser Frage, die später ein Hauptzankapfel zwischen den Dominicanern und Franziscanern wurde, Stellung nehmen. Er kommt auf diese Ansicht mehrfach in seinen Schriften zurück und hat darüber ein eigenes Opuskel geschrieben, zu welchem P. Cornoldi jüngst einen vortrefflichen Commentar verfaßte.

Der h. Thomas widerstreitet entschieden der Lehre, daß in einem einheitlichen Wesen zwei oder mehrere substantiale Formen sein können.

---

1) Haec (sc. forma corporis) manet eadem, sive anima uniatur illi, sive non uniatur, quia haec prior est naturaliter saltem in informando ipsa anima, et in triduo mansit, anima non manente ibi: et in triduo fuisset eadem res hujus Sacramenti, si Sacramentum tunc mansisset, quia in illo triduo forma corporeitatis non fuit separata a materia sua in Christo et per consequens nec separata a materia sua, ut in Eucharistia. In IV. S. dist. XI. qu. 3. n. 57. Cf. ib. n. 28 u. 32.

Eine solche Annahme hebt vor Allem die Einheit des Seins im Menschen und in jedem lebenden Wesen auf. Die Form ist in jedem Wesen das seingebende Princip. Statuirt man mehrere Formen in demselben, dann muß man auch ein mehrfaches Sein annehmen — homo non esset unum ens, sed plura[1]). Ebenso zerstört die bekämpfte Lehre den Unterschied zwischen der substantialen und accidentellen Form. Die forma substantialis ist jene, welche das erste Sein gibt oder das esse simpliciter; die accidentelle Form kommt als ein esse secundarium zum substantiellen Sein hinzu und verleiht ein esse secundum quid. Hat nun der Leib im Menschen und in jedem lebenden Wesen ein eigenes Sein durch eine eigene substantiale Form, dann kann die Seele nur als ein esse secundarium, als etwas Accidentelles zum Leibe hinzukommen. Da nun die Seele als geistige Substanz nicht accidentelle Form sein kann, so bleibt nichts anderes übrig, als den Unterschied zwischen substantialer und accidenteller Form zu leugnen[2]).

Diese und die anderen Gründe des h. Thomas sind dem Scotus wohl bekannt; er führt sie ausdrücklich an[3]). Was aber antwortet er darauf? Wie rettet er die Substanzeinheit im Menschen?

Der englische Lehrer bringt durch seine Lehre, daß die Seele nicht blos vegetatives und sensitives Princip im Menschen ist, sondern auch dem Leibe das körperliche Sein gibt, Leib und Seele in die innigste Beziehung und Einheit; beide machen miteinander Ein Sein und Eine Wesenheit aus. Scotus will die Einheit nicht weniger innig fassen; er will die Einheit von Leib und Seele sogar noch inniger gefaßt wissen, als in der Dominicanerschule. Beide sollen eine viel innigere Einheit ausmachen, als die unter dem Menschen stehenden Wesen. Die Einheit des Seins wird nämlich von der Form verursacht. Je höher nun das formale Princip in einem Compositum ist, desto mehr durchdringt es den Stoff und zieht ihn an sich und macht ihn mehr mit sich eins.

---

1) Animal non esset simpliciter unum, cujus essent animae plures: nihil enim est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res esse; ab eodem enim habet res quod sit ens et quod sit una: et ideo ea quae denominantur a diversis formis, non sunt unum simpliciter sicut homo albus. S. th. I. qu. 76. a. 3. Cf. ib. a. 4.

2) Den Beweis, welchen Scotus und vor ihm Heinrich v. Gent aus der aristotelischen Definition von der Seele führen, widerlegt Thomas S. th. I. qu. 76. art. 4. ad 1.

3) In IV. S. dist. XI. qu. 3. n. 25—28.

Die Menschenseele ist aber die höchste und vollkommenste Form der sichtbaren Welt, die den Stoff am vollkommensten durchbildet und ausgestaltet [1]). Nothwendig muß darum die Menschenseele mit dem Leibe die innigste und vollendetste Einheit bilden — tota ratio unitatis, quae possit esse in aliquo composito pure naturali, terminatur in homine ut in ultimo termino naturae: propter quod dico, quod in homine est major unitas essentialis, quam in aliquo bruto vel composito naturali, et in eo terminatur omnis ratio unitatis ut in termino [2]).

Diese innige Einheit glaubt der doctor subtilis dadurch festhalten zu können, daß er das Sein, welches der Leib durch die forma corporeitatis erhält, als sehr niedrig bezeichnet. Die Form der Körperlichkeit gibt nämlich dem Leibe kein completes Sein, sie macht ihn nicht zur körperlichen Substanz, sondern sie gibt ihm nur ein incompletes, theilweises Sein. Durch dieses partiale Sein, das der Leib durch die forma mixtionis hat, ist er weder ein specifischer Körper, noch ein körperliches Individuum, noch gehört er zum Genus der körperlichen Substanz [3]). Die forma corporeitatis gibt dem Stoffe nicht das Sein des „menschlichen" Körpers, sondern nur das generische Körpersein; das specifische Sein, wodurch der Körper ein menschlicher Körper ist, verleiht die Seele. Das Sein, welches die forma corporeitatis dem Stoffe im Menschenleibe gibt, ist deßhalb viel niedriger, als das Sein, welches die Form des Minerals oder der Pflanze dem Stoffe verleiht. Letztere Formen bestimmen den Stoff zu einer completen Substanz, die Körperform aber nur zu einer Theilsubstanz; ihre Aufgabe ist, den Stoff nur zu disponiren und mit solchen Qualitäten zu versehen, damit er die Seele aufnehmen kann [4]). Und weil diese forma corporis keine

1) Forma intellectiva est summe forma perfecta in genere formarum ac per hoc intimius unibilis materiae suae, actu unietur et perficiet eam. De rer. pr. qu. 9. art. 2. s. 3.

2) De rer. princip. qu. 9. art. 2. s. 3. Der Artikel trägt die Ueberschrift: Verius et perfectius unitur anima intellectiva corpori humano, quam alia quaecunque forma suae materiae.

3) Cf. die Stelle aus IV. S. dist. XI. qu. 3. n. 54, welche wir oben S. 12, Note 1 angeführt haben.

4) Forma corporeitatis est natura sua forma incompleta, disponens materiam animae, et ideo statim perit ablata anima, at vegetativa in sua ratione est forma completa, persistens sine sensitiva et intellectiva. Duns Scot. de an. disp. I. de an. subst. sect. 7. n. 3.

Activität verleiht, darum kann sie auch nach der Trennung der Seele vom Leibe den entgegengesetzten Kräften keinen Widerstand entgegensetzen und kann ihr Sein nicht erhalten. Sie geht sofort der Auflösung in die Elemente entgegen [1]).

Durch eine solche Auffassung der forma corporis glaubt Scotus den Einwürfen des h. Thomas siegreich begegnen zu können. Die Annahme einer doppelten Form in jedem lebenden Wesen thut durchaus der Einheit des Seins keinen Eintrag. Der aus Leib und Seele bestehende Mensch hat nur ein einziges Sein, das jedoch aus zwei Seinstheilen (esse partialia) besteht [2]). Scotus gesteht sogar zu, daß das formale Sein des Menschen und jedes lebenden Wesens principaliter von einer einzigen Form verursacht wird, von der Seele. Die Seele ist es, durch welche das ganze Compositum dieses bestimmte Sein ist. Die vorausgehende Form verhält sich nämlich zur folgenden i. e. zur Seele als Materie. Der durch die forma mixtionis informirte Körper ist Potenz und Materie für die intellective Seele, welche den Körper completirt und dem ganzen Compositum das Sein gibt [3]).

---

1) Non manet (sc. forma corporis) in esse perfecto et quieto: quia qualitates consequentes eam sunt corruptae secundum gradum, secundum quem consequuntur eam in esse perfecto et quieto. Et ideo nullum corpus animabile habet simpliciter esse perfectum et quietum, recedente anima: immo statim est in continua tendentia ad resolutionem sui in elementa. In IV. S. dist. XI. qu. 3. n. 55.

2) Totius compositi est unum esse et tamen includit multa esse partialia: sicut totum est unum ens, et tamen multas entitates partiales habet. Ibid. n. 46.

3) Si tamen omnino fiat vis in verbo, concedo quod formale esse totius compositi est principaliter per unam formam, et illa forma est, qua totum compositum est hoc ens, ista autem est ultima adveniens omnibus praecedentibus; et hoc modo totum compositum dividitur in duas partes essentiales, in actum proprium, sc. ultimam formam, qua est illud quod est, et propriam potentiam illius actus, quae includit materiam primam cum omnibus formis praecedentibus. Et isto modo concedo, quod esse illud totale est completive ab una forma, quae dat toti illud quod est: sed ex hoc non sequitur, quod in toto includatur praecise una forma vel quin in toto includantur plures formae, non tanquam specifice constituentes illud compositum, sed tanquam quaedam inclusa in potentiali istius compositi. Ibid.

Die Einheit des Seins wird somit durch die Körperform nicht beeinträchtigt.

Und wie die Einheit des Seins nicht zu Schaden kommt, so wird auch die Unterscheidung von forma substantialis und accidentalis nicht aufgehoben. Auch Scotus nimmt an, daß die forma substantialis das esse simpliciter gibt, während die forma accidentalis nur ein esse secundum quid verleiht. Omnis forma substantialis dat esse simpliciter, et accidentalis non simpliciter, sed secundum quid[1]). Er leugnet nur, daß lediglich die erste Form, welche die materia prima actualisirt, das esse substantiale bewirken könne. Nach ihm vermag eine Form, welche dem Stoffe nur ein theilweises Sein verleiht, noch von einer zweiten substantialen Form completirt zu werden, welche das complete und vollkommene Sein des Ganzen herstellt. Dies ist nun der Fall bei der Seele, welche die incomplete Substanz des Körpers zur completen Substanz perfectionirt. So bleibt die Seele im wahren Sinne substantiale Form, wie auch die accidentellen Formen durch sie nicht verdrängt werden.

Wie man sieht, mildert Scotus seine Lehre von der forma corporeitatis sehr. Der durch sie informirte Menschenleib ist weder Substanz, noch Individuum, noch überhaupt etwas solches, das zum Genus der Substanz gehört. Aber trotz dieser Milderung dürfte Scotus den Einwürfen des englischen Lehrers nicht entgehen. Wenn die Seele dem Leibe nicht das substantielle Sein gibt, sondern der Leib von der Form schon das Sein hat, wie kann dann die Seele noch substantielle Form des Leibes sein? Wie kann sie mit ihm eine Einheit des Seins bilden? Und wiederum, wenn der durch die Körperform bestimmte Leib nach der Trennung der Seele für sich besteht (ob dieses Bestehen von langer oder kurzer Dauer ist, kommt hier nicht in Frage), warum sollte er nicht eine complete Substanz sein? Ebenso wird man zweifellos zugeben, daß sich der von der Seele getrennte Leib, etwa ein menschlicher Leichnam, von jedem andern Körper unterscheidet, wie aber sollte er dann nicht ein Individuum sein? Scotus möge suchen, diese Widersprüche zu heben, wir vermögen es nicht. Wir machen nur darauf aufmerksam, wie unrichtig es ist, wenn unsere Gegner nicht laut genug verkünden können, daß die thomistische Lehre die Difficultäten nicht

1) Ibid. n. 50. Cf. Duns Scot. de An. qu. 15. n. 12.

zu erklären vermöge, während die scotistische Auffassung dieselben leicht zu heben im Stande sei. Die Schwierigkeiten sind durch die scotistische Lehre nicht nur nicht gehoben, sie sind vergrößert, sie sind zu Widersprüchen geworden.

Drittes Kapitel.

Das Verhältniß der scotistischen Lehre zur thomistischen.

Es hat keine Schwierigkeit geboten, die Lehre des doctor subtilis über die leblosen Körper mit der des englischen Lehrers in Einklang zu bringen. Das gleiche Unternehmen dürfte bei der Lehre über das Wesen der lebenden Körper und des Menschen nicht gelingen. Es haben allerdings gerade in jüngster Zeit Versuche stattgefunden, die forma corporis des Scotus so zu interpretiren, auf daß sie mit der thomistischen Auffassung sich verträgt. Zu diesen Versuchen gehört das, was Cornoldi in seinem bereits gerühmten Commentar über die Pluralität der Formen geschrieben [1]). Er glaubt, in einer Stelle der Physik des Scotus den Schlüssel zur Verständigung zwischen den beiden großen Meistern gefunden zu haben. Der Franziscanerlector, P. Damaso de Marchi [2]), stimmt diesem Modus der Versöhnung vom Herzen bei und glaubt, daß fortan die Schüler des h. Thomas und des Scotus und Bonaventura in geschlossener Reihe um so energischer den Atomismus und Dynamismus bekämpfen können.

Die betreffende Stelle, auf welcher sich die Conciliation aufbaut, findet sich in der XX. Quästion zum ersten Buche der aristotelischen Physik. In dieser Quästion stellt sich der scharfsinnige Lehrer die Frage: Utrum materia prima sit cognoscibilis. Er entscheidet sich mit Aristoteles für eine analoge Erkenntniß derselben — materia cognoscibilis per analogiam ad formam. Unter den Gründen für diese analoge Erkenntniß führt er auch folgenden auf: Die materia prima

---

1) La scienza Italiana 1876. vol. II. p. 316. „Come debba concepirsi la corporeità."

2) Seinen Brief an P. Cornoldi siehe Sc. Ital. 1877. vol. II.

ist ohne alle Form, sie schließt gar keine actuelle Form ein, denn sie ist reine Potenz. Dann aber macht er sich den Einwurf: Sed contra objicitur: quia corporeitas est quaedam forma, et tamen materia determinat sibi, quod sit corporea. Die Antwort, die er sich auf den Einwurf gibt, lautet: Ad instantias de corporeitate dico, quod corporeitas non est aliqua forma.

Da Scotus so entschieden in Abrede stellt, daß die corporeitas eine Form sei, und er die Körperlichkeit in der materia prima findet — materia determinat sibi quod sit corporea, so glaubt Cornoldi, daß Scotus unter seiner forma corporis nichts weiter verstehe, als die natürliche Anlage und aptitudo der Materie zur Quantität und dreifachen Ausdehnung. Die Materie ist ja in jedem körperlichen Wesen dasjenige Princip, in welchem die Ausdehnung, Theilbarkeit und alle Unvollkommenheit des Körpers wurzelt, gerade das, was wir mit Körperlichkeit zu bezeichnen pflegen, während die Form das bestimmende und vervollkommnende Princip ist. Die Stofflichkeit oder, was dasselbe ist, die Körperlichkeit gründet somit in der Materie. Faßt man die forma corporeitatis in diesem Sinne, so kann man mit Scotus sagen, daß sie weder Substanz, noch ein bestimmtes Sein, noch ein Individuum ist. Jedoch kann man von ihr behaupten, daß sie jeder Information vorausgeht und daß sie noch bleibt, auch wenn das leblose oder lebende Wesen zerstört wird, denn die corporeitas in diesem Sinne kann der materia prima nie verloren gehen, sie fällt mit ihrem Sein zusammen. In diesem Sinne kann auch die thomistische Schule sich die forma corporis gefallen lassen.

Cornoldi bemerkt sehr richtig, daß der Aquinate „corporeitas“ nie in dem angegebenen Sinne gebraucht. Der Aquinate versteht unter corporeitas nie die materia prima oder das Princip der dreifachen Ausdehnung, er versteht unter „Körperlichkeit“ die dreifache Ausdehnung selber oder jenes Accidens, das aus dem körperlichen Compositum von Materie und Form hervorgeht. Die Körperlichkeit ist ihm deßhalb eine accidentelle Form. Bisweilen nimmt er wohl corporeitas auch im substantiellen Sinne, die Körperlichkeit ist dann so viel als jede substantiale Form, in Folge deren der Körper in eine bestimmte Species eingereiht und der dreifachen Ausdehnung theilhaft wird — sic corporeitas cujuscunque corporis nihil est aliud quam forma substantialis ejus, secundum quam in genere et specie collocatur,

ex qua debetur rei corporali, quod habeat tres dimensiones[1]). Wenn aber auch die beiden Lehrer in der Ausdrucksweise differiren, so stimmen sie doch nach der angewendeten Erklärung der scotistischen Lehre von der forma corporeitatis in der Sache überein.

Es entsteht nun die wichtige Frage, von der die ganze Versöhnung abhängt: lassen sich die übrigen Stellen, in denen der doctor subtilis von der forma corporis handelt, in dem von Cornoldi angegebenen Sinne deuten? So wünschenswerth die Vereinigung der beiden großen Denker in einem so wichtigen Punkte ist und so sehr die Versuche zu dieser Vereinigung Anerkennung verdienen: so halten wir doch eine Versöhnung im angegebenen Sinne für unmöglich. Wir verweisen zu diesem Zwecke auf die obigen Citate, in denen Scotus die Lehre von der Körperform entwickelt. Zur Evidenz dürfte aus diesen Stellen hervorgehen, daß Scotus in den lebenden Wesen außer dem Lebensprincip noch eine forma corporis statuirt, die er durchaus nicht als identisch mit der materia prima faßt. Wenn Scotus unter „Körperlichkeit" nur jene Seite der materia begreift, nach welcher sie Quelle der Ausdehnung ist, wozu dann der heftige Kampf des Scotus gegen Thomas? Wozu dann die immer wiederholte Lehre von der Pluralität der substantialen Form in Einem Compositum? Und wie wäre es möglich,

---

1) Corporeitas dupliciter accipi potest: Uno modo secundum quod est forma substantialis corporis, prout in genere substantiae collocatur, et sic corporeitas cujuscunque corporis nihil est aliud, quam forma substantialis ejus, secundum quam in genere et specie collocatur, ex qua debetur rei corporali quod habeat tres dimensiones. Non enim sunt diversae formae substantiales in uno et eodem, per quarum unam collocatur in genere supremo, puta substantiae, et per aliam in genere proximo, puta in genere corporis vel animalis, et per aliam in specie, puta hominis aut equi; quia si prima forma faceret esse substantiam, sequentes formae jam advenirent ei, quod est hoc aliquid in actu et subsistens in natura, et sic posteriores formae non facerent hoc aliquid, sed essent in subjecto, quod est hoc aliquid sicut formae accidentales. Oportet igitur quod corporeitas, prout est forma substantialis in homine, non sit aliud quam anima rationalis, quae in sua materia hoc requirit, quod habeat tres dimensiones; est enim actus corporis alicujus. — Alio modo accipitur corporeitas prout est forma accidentalis, secundum quam dicitur corpus esse in genere quantitatis; et sic corporeitas nihil aliud est quam tres dimensiones, quae corporis rationem constituunt. S. c. G. l. IV. c. 81.

daß nach der Trennung der Seele der Cadaver selbsteigene Subsistenz besäße? Scotus gibt überdies ausführlich die Gründe an, warum er gegenüber anderen Lehrern in den lebenden Wesen außer der Seele noch eine andere substantiale Form annehmen zu müssen glaubt.

Aber, wird man einwenden, Scotus weist doch eine forma corporeitatis ausdrücklich ab. Wenn er in seinen anderen Schriften eine solche statuirt, dann steht er mit seiner Physik im offenen Zwiespalt. Wir glauben nicht, daß Scotus bezüglich dieser Lehre sich widerspricht, wenn wir auch zugeben wollen, daß er sich nicht immer ganz klar ausdrückt, was er unter forma corporis versteht. Wir hoffen im Folgenden, diesen scheinbaren Zwiespalt zu heben [1]).

Scotus redet in der angeführten Quästio seiner Physik nicht von dem lebenden Körper und noch weniger von dem Menschen, er redet von dem leblosen Körper und seinen Wesensbestandtheilen. In dem unorganischen Körper nimmt aber Scotus eine forma corporeitatis nicht an, sondern nur in dem lebenden. Er bleibt sich somit vollständig consequent, wenn er für das Gebiet der leblosen Wesen die Körperform negirt. Daß dies der Sinn des Einwurfes und seiner Lösung ist, geht einerseits daraus hervor, daß Scotus hier von der materia prima handelt und nicht von der materia primo secunda, welche Substrat des Lebensprincips oder der Seele ist. Andererseits zwingt zu dieser Auffassung der Tenor des Einwurfes selbst. Der doctor subtilis will sagen: Nach meiner Lehre ist die Materie jenes Princip im Körper, in welchem das Stoffliche oder Körperliche, die Körperlichkeit wurzelt — quae determinat sibi quod sit corporea. Zu gleicher Zeit aber gibt es unter den Formen auch solche, welche die Körperlichkeit verleihen — corporeitas est quaedam forma. Wie nun löst sich dieser Widerspruch? Scotus antwortet: Dieser Widerspruch löst sich einfach dadurch, daß ich negire, daß die corporeitas in den leblosen Wesen eine Form ist.

Unsere Ansicht gewinnt dadurch noch besondere Kraft, daß die ganze Franziscanerschule ihrem Meister die Lehre von der forma corporis beilegt. Wir kennen keinen Scotisten, der nicht überzeugt ist, daß Scotus dieser Lehre huldigt, wie wir auch keinen Commentator der scotistischen Physik wissen, der sich durch die fragliche Stelle in seiner Ueberzeugung hätte irre machen lassen.

---

1) Nach jenen, welche dem Scotus die Autorschaft der Physik absprechen, löst sich der Zwiespalt von selbst.

Cornoldi dürfte auf unsere Auffassung Folgendes erwidern: Aber von der forma corporis im scotistischen Sinne kann man sich keinen Begriff bilden. Was soll das für ein Körper sein, der durch die forma corporeitatis constituirt wird? Soll es ein Körper sein mit dreifacher Ausdehnung, aber ohne specifisches Sein, i. e. ohne bestimmte Natur und Wesenheit? Aber ein solcher Körper ist ein reines Unding. Er kann der Information durch die Seele weder vorausgehen, noch bleiben, wenn die Information aufhört. Oder gibt etwa diese Form dem Stoffe das Sein der Elemente, so daß man unter dem Menschenleibe etwa die chemischen Elemente zu verstehen hätte, die ihn constituiren? Aber Scotus nimmt, wie die anderen Scholastiker, eine substantiale Veränderung der Elemente an, der zufolge die Elemente nur mehr virtuell in der Mischung sind. Man kann auch nicht sagen, die forma corporis gebe das Cadaversein. Denn der Cadaver geht der Einschaffung der Seele nicht vorher, und der Körper, welcher beim Tode zurückbleibt, ist nicht ein unbestimmter Körper, sondern der Leichnam ist ein bestimmter, individueller Körper, eine complete körperliche Substanz. Es läßt sich somit mit der forma corporis gar kein bestimmter Sinn verknüpfen; sie ist voll von Widersprüchen.

Wir stimmen mit Cornoldi vollkommen überein, daß sich ein solches Sein, wie es durch die forma corporis constituirt werden soll, nicht denken läßt. Aber daraus folgt doch wohl nicht, daß Scotus die Körperform nicht gelehrt hat. Der scharfsinnige Lehrer hat manchen kühnen Gedanken ausgesprochen, den wir ihm nicht nachzudenken vermögen. So dürfte es ihm auch mit dem Gedanken von der forma corporeitatis ergangen sein. Es dürfte deßhalb nicht leicht gelingen, in dieser Beziehung die zwei Heroen mittelalterlichen Denkens in Einklang zu bringen. Aber wenn auch Scotus durch die Annahme einer doppelten Form in den lebenden Wesen von dem englischen Lehrer differirt, so kommt er mit ihm doch überein, wenn es gilt, die Einheit und das Sein des lebenden Wesens zu bestimmen. Scotus hält nicht minder als der Aquinate fest, daß das Sein der lebenden Körper ein einheitliches ist und zwar eine unitas per se, eine substantiale Einheit. Die Seele ist für den durch die Körperform constituirten Körper forma substantialis und actus primus[1]); sie gibt das specifische

1) Isto modo anima est primus actus corporis, quia est actus essentialis ejus, et ideo non oportet, quod hoc conveniat ratione totius, sed sufficit quod ratione suae formae. Scot. de An. qu. 15, n. 13.

Sein und die bestimmte Natur[1]). Und weil Scotus die Einheit des Körpers in gleicher Weise aufgefaßt wissen will, wie der doctor angelicus, darum kommen beide in der Hauptsache überein. Die Frage, wie sich die beiden Componenten im Compositum zu einander verhalten, ist eine untergeordnete Frage. Es haben somit Jene vollkommen Recht, welche behaupten, daß die Scotisten, wie die Thomisten über den unorganischen und organischen Körper im Wesen dasselbe lehren und daß hierin zwischen den mittelalterlichen Schulen kein Zwiespalt besteht. Der Grundgedanke von Materie und Form beherrscht die ganze Scholastik, daran ändert auch das Ereifern des P. Botalla nichts.

Viertes Kapitel.

Die Körperlehre des Alexander von Hales, Albertus Magnus, Bonaventura, Heinrich von Gent, Durandus, Suarez und anderer Scholastiker.

Wie schon in der Einleitung dieser Untersuchung angedeutet ist, gipfelt ein Haupteinwurf gegen die thomistische Körperlehre darin, daß dieselbe durchaus nicht in der mittelalterlichen Schule allgemein angenommen gewesen sei; sie sei nur eine Lehre, welche den Thomisten angehöre, und auch in der Dominicanerschule sei sie nicht von Allen festgehalten worden. Gegen die thomistische Auffassung vom Körper stünde die ganze Franziscanerschule mit Alexander v. Hales, Bonaventura und Scotus an der Spitze. Vor dem h. Thomas sei diese Lehre von den christlichen Peripatetikern allgemein verworfen worden, und Albert der Große habe sie sein ganzes Leben hindurch beständig bekämpft. Auch die neuere Scholastik, als deren vorzüglichster Repräsentant Suarez gilt, stehe der thomistischen Körperlehre feindlich gegenüber. Im 17. Jahrhundert sei sie von dem größten Theile der katholischen Schulen aufgegeben und im 18. Jahrhundert allgemein von allen katholischen Schulen

1) Quamvis sint diversae formae in homine, dantes diversa esse, anima intellectiva non solum dat esse intellectui, sed perficit actus aliarum formarum. Quod patet, quia ipsa recedente incipit materia corrumpi quoad actus aliarum formarum; ergo si secundum Boëtium forma dat esse, ista forma dans esse consummatum et perfectum, quale creaturae corruptibili potest communicari, est perfectior omni forma ac per hoc unitiori et intimiori forma intimat et unum facit, tanquam forma, in qua terminatur tota ratio essendi. De rer. pr. qu. 9. a. 2. s. 3.

mit Ausnahme der strengen Thomisten zurückgewiesen worden[1]). Aus diesen Thatsachen wollen die Gegner des Engels der Schule weiter folgern, daß man es bezüglich der Lehre von Materie und Form lediglich nur mit einer Controverse zu thun habe, zum Systeme der alten Schule gehöre sie nicht. Man könne deßhalb recht wohl ein Scholastiker sein, ohne dieser Lehre anhängen zu müssen. Sie ereifern sich deßhalb sehr gegen alle Jene, welche die Lehre über die constitutiven Principien der Körper zu einer Fundamentallehre der mittelalterlichen Schule machen.

Um die Bedeutung dieser Einwürfe würdigen zu können, wird es nothwendig sein, daß wir die Lehren der vorzüglichsten Repräsentanten der Scholastik über das Wesen der Körper kurz anführen. Wir beginnen mit Alexander von Hales, dem Gründer der Franziscanerschule.

In Alexander von Hales begegnet uns der erste Systematiker des 13. Jahrhunderts; ihm verdanken wir die erste Summa von Bedeutung. Er kennt bereits die arabisch-aristotelische Philosophie und weiß sie zu verwerthen. Gleichwohl nimmt der Stagirite in seiner Summa theologica noch nicht die hervorragende Stelle ein, wie bei den folgenden Meistern; die sancti und sententiae sanctorum, unter ihnen vor Allem der h. Augustin, sind ihm an erster Stelle maßgebend. Es läßt sich auch nicht leugnen, daß seine philosophischen Lehren vielfach von den Platonikern des 12. Jahrhunderts beeinflußt sind. Daraus dürfte sich auch erklären, warum trotz der Reichhaltigkeit und Planmäßigkeit des Materials in seiner Summa manche Frage nur spärlich behandelt und mancher Lehrpunkt unsicher und dunkel geblieben ist. Dies zeigt sich auch in der Lehre über das Wesen des Körpers und ganz besonders in seiner Lehre über das Verhältniß von Seele und Leib. Wir hätten aus diesem Grunde den doctor irrefragabilis ganz übergangen, wenn nicht die Gegner der thomistischen Doctrin den Vater der Franziscanerschule auf den Kampfplatz geführt hätten. Somit obliegt es uns, das zusammenzustellen, was er über Materie und Form lehrt.

In der Definition von Materie und Form hält sich Alexander vornehmlich an Augustin. Die Materie ist ihm im Compositum derjenige Theil, welcher das Sein erhält und aufnimmt; sie ist das Subject der

---

1) So lautet fast wörtlich der Einwurf des Botalla in seiner Schrift: „La composition des corps d'après les deux principaux systèmes, qui divisent les écoles catholiques.“ Paris 1878.

Form, das aus sich kein Sein hat. Die Form dagegen ist jene Realität im Körper, welche der Materie das Sein und zwar das substantiale Sein gibt — forma est, quae dat esse materiae et composito[1]). Aus beiden, aus Materie und Form, entsteht ein von beiden verschiedenes Sein, das Compositum, die körperliche Substanz.

Auf die Frage, ob eine formlose Materie existiren könne, scheint er mit Nein zu antworten. Er leugnet wenigstens entschieden, daß Gott am Anfange eine formlose Materie geschaffen und aus ihr successive die verschiedenen Körper gebildet habe. Nur insofern kann man die Materie formlos nennen, als Gott dieselbe nicht unter einer vollkommenen, sondern einer höchst unvollkommenen und unbestimmten Form geschaffen hat[2]).

Während die scotistische Schule im Widerspruche mit Aristoteles die Materie der Himmelskörper und der irdischen Körper für dieselbe erklärt, folgt Alexander der Ansicht des Philosophen. Himmel und Erde haben nicht eine gemeinsame Materie — non est una communis materia coeli et terrae[3]); doch will er damit nicht einer besseren Ansicht vorgreifen — sine praejudicio melioris sententiae. Dagegen steht er im Einklange mit Scotus durch seine Lehre, daß auch die menschliche Seele aus Materie und Form zusammengesetzt sei, doch ist die Materie der Seele und der niederen Geister eine geistige und daher ohne Quantität[4]).

Da nach dem doctor irrefragabilis die Materie der Erdkörper von der der Himmelskörper verschieden ist, und da er auch in den geistigen Substanzen eine Materie anerkennt, so unterscheidet er eine dreifache Materie. Es gibt eine Materie, welche das Subject der Trans-

---

1) Summa th. II. qu. 10. m. 1.

2) Non puto primam illarum rerum materiam ita informem esse, ut nullam omnino formam habuerit: ita tamen informem appellari posse, quia in confusione et permixtione quadam subsistens nondum hanc, in qua nunc creditur, dispositionem aptam et pulchram recepisset. Ibid. qu. 44. m. 2.

3) Ibid.

4) Anima humana dicitur composita ex forma et materia intellectuali. Nullatenus autem sic habet materiam et formam, sicut dicuntur corpora habere materiam et formam sive sint coelestia sive inferiora; materiae enim corporalis terminus est magnitudo, spiritualis autem materiae non est terminus. Ibid. qu. 61. m. 1.

mutation und der substantialen Veränderungen ist und darum der Contrarietät unterliegt; diese Materie findet sich in den vier Elementen. Dann gibt es eine Materie, welche zwar der Bewegung unterworfen, aber nicht mehr in Potenz zu anderen Körpern ist, und das ist die Materie der Himmelskörper. Endlich existirt eine dritte Materie, die weder der Bewegung, noch der Contrarietät unterliegt, und diese findet sich in der Seele und den Geistern[1]).

Alexander behandelt auch die schwierige Frage bezüglich der Eduction der Form; er behandelt sie jedoch nicht expresse, sondern nur gelegentlich. Er nimmt in der Materie eine doppelte Potenz an, eine active und passive. Die letztere Potenz leistet gar nichts zur Induction der Form in die Materie, sie verhält sich nur receptiv. Dagegen wirkt die active Potenz in irgend einer Weise zur Induction der Form mit. Ueber diese Mitwirkung scheint er sich jedoch nicht ganz klar zu sein. Sie besteht nach ihm entweder darin, daß die Form schon etwas in der Materie verborgen ist oder darin, daß die Materie die Inclination zur Form besitzt. Er zieht in letzterer Beziehung einen gesunden Gedanken des h. Augustin herbei, nach welchem in der Materie die ratio seminalis für alle Dinge angelegt sein soll, die aus der Materie werden[2]). Der mit den mittelalterlichen Peripatetikern Vertraute dürfte sofort erkennen, daß Alexander hiermit dasselbe sagen wollte, was in schulgerechterer Form die folgenden Lehrer über die Eduction der Form behaupten, wenn sie sagen: formam educi ex materia et fieri dependenter ab ea.

Bei Alexander finden wir nicht blos die erste theologische Summa, sondern auch in dieser Summa die erste rationale Psychologie. Schon

---

1) Quaedam est materia subjecta motui et contrarietati, et haec est in elementis. Et est quaedam subjecta motui, non contrarietati, et haec est in supercoelestibus corporibus. Est tertia, quae nec est subjecta motui nec contrarietati, sed tamen formae, et haec est in inferioribus ut spiritibus. Ib. qu. 44. m. 2.

2) Duplex est potentia materiae sive subjecti transmutationis sc. activa et passiva. Passiva quia nihil cooperatur formae inducendo in materiam ipsam, sed est tantum potentia recipiendi formam; activa quia aliquo modo cooperatur ipsi agenti ad inductionem formae, quia aliquid formae latet in materia vel quia appetitus materiae habet inclinationem ad illam formam, sicut est in omnibus illis, in quibus est ratio seminalis ad alia producenda in esse. Ib. qu. 79. m. 2.

die Anordnung und die Gliederung des reichen Materials zeigt, daß man es mit einer systematisch und methodisch durchgebildeten Seelenlehre zu thun hat. Die Frage über das Verhältniß der Seele zum Leibe ist nicht übergangen, sondern im Gegentheile ausführlich behandelt. Aber dem noch etwas in platonischen Anschauungen befangenen Lehrer wird es schwer, in diese schwierige Frage helles Licht zu bringen. Die Seele vereinigt sich nach ihm auf doppelte Weise mit dem Körper, nämlich als motor und als perfectio corporis. In letzterer Beziehung ist der Körper das perfectibile und die Seele die perfectio. Es entsteht nun die Frage: wie denkt sich Alexander dieses perfectibile? hat der menschliche Leib ohne die Seele ein Sein oder erhält er seine körperliche Bestimmung von der vernünftigen Seele?

Der doctor irrefragabilis zählt eine Reihe von verschiedenen Verbindungsweisen auf, die für Leib und Seele möglich sind. Es gibt eine Verbindung von Continuation, wie bei den Theilen der Quantität, von Contiguation, wie bei Dingen, die sich berühren, von Colligation, durch die z. B. die Glieder des Leibes geeint sind, von Mischung, wie sie die Elemente in der Mischung haben, von Impression, wie z. B. die Figur mit dem Wachse eins ist. Aber all' diese und andere Modi der Einheit von Leib und Seele schließt er aus, weil in den meisten dieser Verbindungen die Componenten in der Verbindung ihr Sein behalten. Die Einheit von Leib und Seele ist aber eine viel innigere. Alexander bezeichnet sie nach dem h. Bernhard als unio nativa. Diese unio nativa wird dadurch bewirkt, daß sich Leib und Seele nach Art von Materie und Form vereinigen. Um jedoch zu erkennen, inwiefern die Seele Form des Leibes ist, hat man mehrere Formen zu unterscheiden. Es gibt eine forma prima (solche formae primae sind die Formen der Elemente), welche die Materie in der Weise bestimmt und vervollkommnet, daß jeder Theil des Ganzen dasselbe ist, wie das Ganze, wie z. B. jeder Theil des Feuers wieder Feuer ist. Hieher gehören auch die formae naturales, welche die Formen der ersten Mischung sind (ein Theil eines Stück Goldes ist wieder Gold). Es gibt aber auch solche formae naturales, welche das Ganze und die Theile desselben durchbilden, aber so, daß kein Theil den Namen des Ganzen tragen kann. Dies ist der Fall bei den Formen der Pflanzen und Thiere. Kein Theil einer Pflanze oder eines Thieres ist ebenfalls Pflanze oder Thier, wiewohl man sagen muß, daß jeder Theil einer Pflanze oder eines Thieres etwas Vegetabilisches oder Animalisches ist. Die Formi-

rung des Ganzen und der Theile ist deßhalb bei diesen Formen nicht dieselbe, weil sie sich schon weiter von der Materie entfernen. Es gibt aber noch eine dritte Form, welche das Ganze so vervollkommnet, daß sie keinen Theil desselben actualisirt. Dies ist die menschliche Seele. Das Ganze ist Mensch, aber kein Theil des Menschen kann Mensch genannt werden. Ebenso ist der Mensch erkennend, aber kein Theil desselben kann erkennend genannt werden. Die Menschenseele ist daher Form und Act des Ganzen, aber nicht der Theile. Und weil die vernünftige Seele das Ganze, aber nicht die Theile formirt, darum kann sie nicht im eigentlichen Sinne actus materiae genannt werden, sondern sie ist nur Act eines in seiner forma naturalis completen Körpers. Im Menschen kommt deßhalb zur forma naturalis, die auch forma corporalis genannt werden kann, die Seele als zweite Form hinzu [1]). Dies ist die Erklärung der unio nativa des h. Bernhard, wie sie Alexander versteht.

Dieselbe Lehre scheint er auszusprechen, wenn er auf den Einwurf, daß Leib und Seele in ihrer Art complet sind und darum sich nicht zu einer Natur und Wesenheit einigen können, antwortet: Leib und Seele sind wohl in suo genere complet und der Körper verlangt deßhalb keine weitere körperliche Vervollkommnung, aber dies hindert nicht, daß der Körper noch eine weitere geistige Vervollkommnung mittelst des Lebens erlangen kann [2]).

Es ließen sich wohl auch Stellen anführen, aus welchen hervorzugehen scheint, daß Alexander auch im Menschen nur Eine substantiale Form annimmt, wie im Mineral, Thier und in der Pflanze. Aber

---

1) Licet enim quaedam sit similitudo animae et corporis et formae ad materiam, tamen est similitudo secundum modum jam dictum. Est enim anima aliquid praeter suam materiam, quod non est dicere in forma naturali simpliciter, unde non est ibi proprie actus materiae, sed actus naturalis corporis completi in forma naturali, quae forma dicitur forma corporalis. Sic ergo habet proprium modum unionis et ideo vocat beatus Bernardus istam unionem proprio nomine unitatem nativam. Ib. qu. 63. m. 4.

2) Licet utrumque in suo genere sit completum nec respiciat ulterius perfectionem sui generis, ut corpus non respiciat ulterius perfectionem corporalem in natura. Nihilominus respicit corpus ulteriorem perfectionem spiritualem sive animalem, quae est mediante vita. Ibid. qu. 63. m. 1.

nach den angegebenen zwei Stellen dürfte es doch als sehr wahrscheinlich anzunehmen sein, daß er im Menschen außer der forma rationalis auch noch die forma corporalis anerkennt[1]). Somit finden wir in dem Begründer der Franziscanerschule bereits den Keim für jene Lehre, welche durch Scotus weiter ausgebildet wurde und einen Hauptgegensatz zwischen beiden Schulen statuirte. Aber mag es sich mit der Pluralität der Formen bei Alexander verhalten, wie es will, so viel steht fest, daß er die Einheit des Menschen so innig faßte, wie der h. Thomas. Leib und Seele vereinigen sich nicht in der Hypostase oder Person, sondern beide vereinigen sich in der Natur und Wesenheit, sie bilden ein unum in natura. Der Leib bedarf der Seele nicht blos als eines Bewegers; sondern damit er in seinem Sein vollendet werde und in seinem Sein subsistiren und fortdauern könne[2]); er wird nur durch die Seele ein menschlicher Leib, weßhalb er mit dem Rücktritt der Seele destruirt und aufgelöst wird[3]). Die Seele ist daher für den Leib eine causa, die das Sein des Körpers completirt und vollendet[4]). Es ist allerdings eine Frage, ob die Seele das Alles dem Körper verleihen kann, wenn derselbe in seinem Sein schon durch die forma corporis complet ist. Doch das haben wir hier nicht zu untersuchen. Wir wiederholen nur: Alexander läßt Leib und Seele so eins werden, daß beide Eine Substanz und Natur ausmachen.

Ehe man behauptet, daß Albert d. Gr. beständig die fragliche Lehre bekämpft und daß er dies auch zu Lebzeiten seines großen Schülers Thomas gethan habe, sollte man sich doch zuvor in den Schriften der beiden großen Lehrer umgesehen haben, ob eine solche Behauptung auch der Wahrheit gemäß ist. Es ist schon im Voraus anzunehmen,

---

1) H. Sauvé, Rector der katholischen Universität Angers, glaubt diese Stellen so erklären zu können, daß aus ihnen eine Pluralität der Form im Menschen mit Nothwendigkeit nicht gefolgert werden muß. De l'union substantielle de l'âme et du corps. Paris 1878. p. 114.

2) Corpus humanum indiget anima non tantum ut moveatur, sed etiam ut in esse, in quo est, subsistat et permaneat et ideo duplicem habet operationem ut mobilis ad motorem et perfectibilis ad perfectionem suam, unde unum in natura constituunt sc. hominem. Ibid.

3) Ibid.

4) Anima est causa completiva et perfectiva corporis. Anima facta est causa corporis i. e. ut sit perfectio sive causa perfectiva corporis. Ib. qu. 81. m. 2.

daß der h. Thomas, der ganz auf den Schultern seines Lehrers steht, in einer so wichtigen Frage mit Albertus nicht dissentire. Oder ist es denn nicht bekannt, daß Albertus als achtzigjähriger Greis noch nach Paris eilte, um die Doctrin seines Schülers zu vertheidigen, die in einigen Punkten von Pariser Lehrern angegriffen war? Doch lassen wir die Werke des doctor universalis selber reden.

Im ersten Theile seiner Summa de creaturis handelt die zweite Quästio des ersten Tractates in acht Artikeln ausschließlich von der materia prima. Er stellt sich zuvor die Frage, ob es eine materia prima gibt, und antwortet darauf mit Ja. Es existirt eine solche Materie, aber aus sich hat sie kein Sein, sondern die Form gibt das Sein; aus sich ist sie Subject und Potenz[1]). Und weil die Materie aus sich kein Sein hat, darum ist sie auch nicht durch sich erkennbar; sie ist nur erkennbar durch ihre Beziehung zur Form und durch Privation, d. h. die Materie ist das, was außer den substantialen und accidentalen Formen in den seienden Dingen sich findet[2]). Da die Form der Materie das Sein und die Bestimmung gibt, so ist die Materie ohne die Form auch keiner Qualitäten und Accidentien fähig; es kommt ihr deßhalb auch nicht die Quantität zu. Das Erste, was die Materie aufnimmt, ist die substantiale Form des Elementes[3]). Wie man sieht, schließt sich Albert in der Definition von Materie und Form enge an den Stagiriten, den h. Augustin und die anderen Peripatetiker

---

1) Concedimus dicentes ad primum, quod forma dat esse: materia autem habet esse subjecti et potentiae: et hoc habet a seipsa, et hoc non est esse simpliciter, sed secundum quid. Summa de creaturis pars I. tr. I. qu. 2. art. 1.

2) Substantia et entitas materiae in se considerata non est intelligibilis proprio intellectu, sed intelligitur secundum privationem sc. quod hoc est materia, quod praeter formas accidentales et substantiales invenitur in ente, et ideo si debet intelligi, oportet quod hoc sit per ordinem ad formam vel per conjunctionem ad formam. Ibid. art. 2.

3) Dicimus ergo ad primum quod prima potentia materiae est ad formam substantialem: substantia enim composita est causa accidentis. Et ideo licet calidum et frigidum sint qualitates, tamen non sunt in materia, nisi post formam substantialem elementi: ponatur enim per impossibile, quod materia sit ante formam elementi, materia nec erit calida nec frigida nec humida nec sicca. Prima enim forma substantialis, quam recipit materia, forma elementi est. Ibid.

an. Besonders ist es der h. Augustin, dem er in der Begriffsbestimmung von Materie und Form folgt.

Von größerer Bedeutung für den Zweck unserer Untersuchung scheint uns die Frage zu sein, ob die materia prima als solche und getrennt von der Form irgend welche Zusammensetzung einschließe. Gar Manches scheint für eine Zusammensetzung zu sprechen. Wenn von ihr alle Generation und Corruption in der Natur ausgehen soll, dann scheint sie schon aus sich irgend welche Bestimmung und Wirklichkeit zu besitzen. Auch manche Stelle bei dem h. Augustin und Aristoteles scheint hiefür zu sprechen. Albert widerlegt all' diese Einwürfe und spricht sich mit der größten Entschiedenheit für die Einfachheit der Materie aus. Die Materie ist ganz und gar nicht zusammengesetzt; sie ist kein Aggregat von Atomen oder hat irgend eine Bestimmung und Formirung an sich — simplex est, non habens compositionem penitus[1]). Besitzt aber die Materie an sich keine Bestimmung und Formirung, so folgt nothwendig, daß eine formlose Materie (materia nuda) nicht existiren kann. Ein formloser Stoff kann im Geiste existiren, aber nicht in Wirklichkeit[2]).

Wie die anderen Scholastiker, so theilt auch Albert die Körper in einfache und zusammengesetzte. Die einfachen Körper sind jene, welche sich nicht mehr in andere specifisch verschiedene Körper auflösen lassen; es sind dies die bekannten vier Elemente der Alten. Diese Elemente heißen aber nicht deßhalb einfach, weil sie etwa nicht zusammengesetzt sind, sondern nur deßhalb, weil sie nicht mehr in andere Körper auflösbar sind[3]). Sie selber sind wahre Körper und darum aus Materie und Form zusammengesetzt. Aus diesen einfachen Körpern entstehen durch Mischung die zusammengesetzten Körper. Hier erhebt sich nun die wichtige und schwierige Frage: Wie sind die Elemente in der Mischung? Bekanntlich kommen die meisten scholastischen Lehrer darin überein, daß die Elemente in der Mischung ihr substantiales Sein verloren haben

---

1) Ibid. art. 4.

2) Secundum hunc modum (sc. intelligendi) materia prima bene accipitur sine omni forma, sed secundum hoc non est nisi in cognitione: et ita remanet adhuc, quod in re nunquam est sine forma. Ibid.

3) Elementum est, ex quo componitur res primo et est in re, et non resolvitur in formam aliam: id enim, in quo stat resolutio, principium est in natura. Ibid. art. 2. Cf. de coelo et mundo l. I. tr. II. c. 1.

und nur mehr virtuell in dem gemischten Körper vorhanden sind[1]). Dagegen lehrt die gegenwärtige Chemie, daß die Elemente in der Mischung ihrem Sein nach, unversehrt vorhanden sind und nur ihre Qualitäten eine Aenderung erlitten haben. Dieser letzteren Ansicht soll nun auch der doctor universalis gewesen sein und darum wird seine Elementenlehre der des h. Thomas gegenübergestellt. Albert soll über das Verbleiben der Elemente in der Mischung dasselbe lehren, was die heutige Chemie aufstellt. So will es neuestens Frédault und so wollen es andere Gegner des englischen Lehrers. Es wird nun unsere Aufgabe sein, diesen Punkt etwas genauer zu untersuchen.

Albert unterscheidet vor Allem die mixtio strenge von der generatio und corruptio. In der generatio wird der eine Körper so in den andern Körper verwandelt, daß die substantiale Form des ersten Körpers corrumpirt wird und eine andere substantiale Form an ihre Stelle tritt[2]). Wenn z. B. die Speise in den Körper übergeht, so verliert sie ihr substantiales Sein und wird in das Sein des Körpers aufgenommen. Das ist eine volle corruptio der Speise. Nicht so weit geht die mixtio. Die Elemente, welche sich mischen, destruiren sich nicht vollkommen, sondern sie sind in der Mischung noch vorhanden, wenn sie auch nicht mehr unversehrt vorhanden sind, so doch unvollkommen und zum Theile. Die Mischung ist deßhalb keine generatio und corruptio — ergo mixtio nec corruptio est nec generatio[3]).

Wenn aber auch die Mischung von der generatio verschieden ist, so ist sie doch auch keine bloße compositio und congregatio der Elemente. Würde man die Mischung so auffassen, daß die kleinsten Theile des einen Elementes mit denen des andern sich verbinden, so hätte man eine compositio, in welcher die Theile weder mit dem Ganzen, noch unter einander gleiches Sein besäßen — partes compositi non sunt homiomerae, unde mixtio est aliud quam compositio[4]).

1) Cf. „Die scholastische Lehre von Materie und Form." p. 139 ff.

2) Ex hoc patet differentia generationis et mixtionis: quia in generatione contrarium agit ad suum contrarium destruendum, ita quod corruptum contrarium nullo modo salvatur nec permanet in materia generati: sed in mixtis contrarium non agit ad destructionem omnimodam contrarii, sed alterat ipsum, ita quod partim salvatur in materia alterati, et partim in materia alterantis. De gen. et corrupt. l. I. tr. VI. c. 6.

3) Ibid. c. 2.

4) Ibid. c. 7.

Bei der compositio und congregatio alteriren sich die Theile, welche sich verbinden, nicht, sondern legen sich nur innig an einander, so daß sie in ihrem Sein und in ihrer Wesenheit unversehrt bleiben. Die compositio ist darum nichts Anderes, als eine divisio der sich vereinigenden Körper. Die mixtio dagegen ist viel mehr. Was sich in der chemischen Mischung vereinigt, das alterirt sich gegenseitig der Art, daß das Sein der Mischung den Theilen gemeinsam ist und umgekehrt. Jeder Theil der Mischung hat dasselbe Sein, wie das Ganze[1]). In der Mischung ist deßhalb weder Feuer, noch Wasser, noch Luft, noch Erde, sondern es ist aus ihnen etwas geworden, was an der Wesenheit und den Kräften aller verbundenen Elemente participirt — fit inde medium commune quod participat virtutes et essentias omnium miscibilium et conjunctorum et efficitur ipsorum locus unus per actum medii unum[2]). Die mixtio muß demnach definirt werden: Mixtio est miscibilium alteratorum unio in unum actum mixti, qui nullius est miscibilium separatim acceptorum[3]).

Aus dem Angeführten erhellt wohl, daß die Elemente in der Mischung nicht unversehrt vorhanden sind, sondern daß sie eine Alteration und Veränderung erfahren haben. Aber es dürfte noch nicht klar sein, worin diese Alteration der Elemente besteht. Sind die Elemente im Sein oder im Thätigsein alterirt? Mit anderen Worten: haben die Elemente ihre substantiale Form verloren und das Sein der Mischung angenommen oder nicht? Der doctor universalis fühlt diese Schwierigkeit sehr wohl. Alle Stellen, die dieselbe zu lösen suchen, leiden an Dunkelheit oder sind geradezu unverständlich.

---

1) Manifestum est ergo, quod mixtio non est divisio secundum parva salvata secundum esse et essentiam, sed oportet esse alterata ab invicem: talis enim conjunctio diversorum compositio erit, sed non confusio sive commixtio: quia non habebit eandem rationem cum toto pars, nec pars cum parte: quod tamen dicimus oportere fieri si aliquid est mixtum, sc. quod partes sint homiomerae toti et ad invicem: quia sicut quaelibet pars aquae est aqua, ita quaelibet pars confusi sive commixti est ipsum confusum sive mixtum, ut patet in carne et osse mixtis, quia quaelibet pars carnis est caro, et quaelibet pars ossis est os. Si autem mixtio esset idem quod compositio secundum parva in esse et essentia salvata, nihil horum contingeret. Ibid. c. 7.

2) Ibid. c. 8.

3) Ibid. c. 11.

Er geht bei der Lösung davon aus, daß er sagt: Die substantialen Formen der Elemente können nicht vollkommen in der Mischung vorhanden sein, weil numerisch dieselbe Materie nicht mehrerer substantialen Formen susceptibel ist; sie können aber auch nicht ganz corrumpirt sein, weil sonst die Qualitäten der Elemente nicht in der Mischung vorhanden sein könnten. Um aus diesem Dilemma einen Ausweg zu finden, will er mit Aristoteles annehmen, daß die Formen der Elemente in der Mischung geschwächt und gemindert vorhanden sind [1]). Et ideo dicit Aristoteles, quod intensiones illarum formarum substantialium remittuntur, ita quod secundum dimidium salvatur et secundum dimidium alteratur; et sic omnes veniunt ad medium.

Albert mochte wohl die Schwäche dieser Lösung gefühlt haben, denn er macht sich sofort den Einwurf, daß eine solche Verminderung und Schwächung der substantialen Formen nicht möglich ist, da sie einfach sind. Er will dieser Schwierigkeit dadurch entgehen, daß er in den Elementen doppelte Formen anerkennt — primae et secundae. Die ersten Formen geben das substantiale Sein des Elementes; die zweiten geben das Sein und die Thätigkeit. Die ersten Formen bleiben in der Mischung in Wirklichkeit vorhanden, die zweiten dagegen sind in dem Gemischten nur potentiell. Eine solche Pluralität von Formen in dem gemischten Körper hält er deßhalb für keinen Widerspruch, weil die Formen der Elemente incomplet und unvollkommen sind und deßhalb eine weitere Bestimmung durch die vollkommene Form der Mischung nicht ausschließen, ja sogar fordern. Wir lassen die Stelle

---

1) Quia elementum non nominat substantiam corporis simplicis absolute, licet in comparatione ad compositum, ideo dicendum, quod elementum corporum est ad quod resolvuntur reliqua corpora composita, et est in eis aut potentia aut actu. Utrum enim sit in eis actu vel potentia, est ambiguum: elementum autem in resolutione corporum non resolvitur ad res alias diversas in forma: cum enim elementum est in corpore composito, est plurimum uniuscujusque elementi cum plurimo alterius, et minimum cum minimo alterius, quemadmodum miscibilia sunt in mixto. Cum autem una numero materia non sit suceptibilis diversarum formarum substantialium, non potest dici, quod elementa sunt in mixto secundum formas substantiales in toto salvatas. Cum vero etiam in mixto salventur proprietates elementorum, non potest dici, quod nullo modo salventur formae substantiales eorum. De coelo et mundo l. III. tr. II. c. 1.

wörtlich folgen, damit der Leser sich überzeugen könne, ob wir ihren dunklen Sinn richtig gegeben haben. Si aliquis objiciat dicens, quod formae substantiales non diminuuntur et remittuntur, eo quod sint simplices. Respondet Averroës dicens quod formae substantiales elementorum non completae sunt sicut formae substantiarum perfectarum; et ideo possunt intendi et remitti, quia sunt mediae inter formas substantiales et accidentia. Et hanc responsionem ego non approbo vel improbo, sed addo, quod elementorum formae duplices sunt, scil. primae et secundae. Primae quidem sunt, a quibus est esse elementi substantiale sine contrarietate; et secundae sunt, a quibus est esse elementi et actio. Et quoad primas formas salvantur meo judicio in composito, quia aliter compositum non resolveretur ad elementa, et aliter miscibilia non essent separabilia a mixto: cum constat ipsa esse separabilia; et quoad secundas formas sive quoad secundum esse non remanent in actu sed in potentia, non quidem mali, sed sicut intensum est potentialiter in remisso. Et quia sic dicitur, salvatur elementum in composito, ideo ambiguum est, utrum sit potentia vel actu in ipso: quia utroque modo inest ei secundum aliquem modum. Et de hoc dicendum est in fine primi peri-geneseos [1]): et ista in suis libris tradunt Avicenna et Averroës, licet Averroës contradicere videatur Avicennae. Et sua contradictio est in verbis tantum, quia si essent formae elementorum completi fines materiae, tunc verum esset, quod materia non esset susceptibilis aliarum formarum cum ipsis; sed hoc non est verum, quia elementum nominat viam ad aliud; et ideo forma elementi cum aliis formis salvatur cum materia, sicut salvatur forma carnis in vivo, quia vivi sentientis materia propria est caro [2]).

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Lehre Alberts über das Verbleiben der Elemente in der Mischung mit der seines Schülers Thomas im Widerspruch steht. Während Albert die Elemente ihrem

---

1) Die Stelle, auf welche sich hier Albert beruft, findet sich in de gen. et corrupt. l. I. tr. VI. c. 5. Sie scheint aber corrupt zu sein und ist darum sehr schwer verständlich.

2) De coelo et mundo l. III. tr. II. c. 1.

substantialen Sein nach noch vorhanden sein läßt und nur das Sein der Thätigkeit destruirt wissen will, läßt umgekehrt sein Schüler das substantiale Sein der Elemente in der Mischung untergehen und nur die Qualitäten der Elemente geschwächt zurückbleiben [1]). Es läßt sich leicht begreifen, warum der Engel der Schule der Ansicht seines Meisters nicht gefolgt ist. Dieselbe schien ihm nicht blos wegen der Unterscheidung doppelter Formen in den Elementen, sondern noch mehr wegen ihrer Unvereinbarkeit mit der substantialen Einheit des gemischten Körpers unannehmbar. Der doctor universalis steht mit dieser Ansicht unter den christlichen Scholastikern auch einzig [2]) da. Weder Scotus, noch Bonaventura, noch Heinrich von Gent oder sonst ein hervorragender Name huldigen ihr.

Da die Pflanzen und Thiere nicht durch Mischung entstehen, sondern durch Generation, so verlieren die Elemente im lebenden Wesen ihre substantiale Form und werden in das Sein der lebenden Körper umgewandelt. Wir brauchen deßhalb über das Verbleiben der Elemente in den lebenden Körpern nichts weiter zu erörtern und können zur Lehre des Albert über die Seele des Menschen übergehen.

In der Lehre vom Menschen behandelt er eingehend das Verhältniß von Seele und Leib. Er geht zunächst die verschiedenen Definitionen durch, welche Plato, Seneka und andere Philosophen über die Seele aufgestellt haben. Dann schließt er seine Lehre an die Erörterung über die aristotelischen Definitionen an. Er stellt sich vor Allem die Frage, ob die Seele Act des Körpers sei — utrum anima sit actus corporis [3]). In der Beantwortung findet er gerade darin den wesentlichen Unterschied zwischen dem Engelgeiste und der Menschenseele, daß letztere von Natur aus dazu bestimmt ist, einen Leib zu informiren

---

1) Formae elementorum manent in mixto non actu, sed virtute. Manent enim qualitates propriae elementorum, licet remissae; in quibus est virtus formarum elementarium. S. Th.

2) Die Civiltà (S. X. v. IV. p. 62) will dadurch Albertus mit Thomas in Einklang bringen, daß sie sagt, Albert trage an der genannten Stelle nicht seine Lehre vor, sondern die des Avicenna und Averroës, weßhalb er mit den Worten schließt: Et ista in suis libris tradunt Avicenna et Averroës. — Auch Suarez zählt den Albert nicht zu Jenen, welche die Elemente ihrem substantialen Sein nach in der Mischung existiren lassen.

3) Summa de creat. pars II. tr. 1. qu. 4. a. 1.

und zu verwirklichen[1]). Diese Antwort genügt ihm aber nicht. Um das Verhältniß der Seele zum Leibe vollständig klar zu machen, stellt er die weitere Frage, ob die Seele actus primus des Leibes sei. Unter actus primus versteht er mit dem Stagiriten jenen Act, der dem Leibe das specifische Sein und die Wesenheit verleiht, während der actus secundus die actio bezeichnet, die aus dem actus primus hervorgeht. Er antwortet entschieden mit dem Philosophen, daß die Seele actus primus des Leibes ist — dicendum cum Philosopho, quod anima est actus primus et non actus secundus[2]). Die Seele gibt dem Leibe nicht blos Leben und Empfindung, sie gibt ihm auch das körperliche Sein, wodurch er Leib ist. Manche haben geglaubt, daß die aristotelische Definition „anima est actus corporis organici vitam potentia habentis" schon einen constituirten Körper voraussetzt, dem die Seele Leben und Empfindung gibt. Wir haben gesehen, daß Scotus seine forma corporeitatis mit der aristotelischen Definition begründet. Der doctor universalis ist nicht dieser Ansicht. Nach ihm hat der Stagirite „organicum" und „vitam potentia habentis" nicht deßhalb in die Definition aufgenommen, um zu lehren, daß die Seele sich mit einem schon organisirten Körper verbindet, sondern nur deßhalb, um den Menschenkörper von den leblosen und nicht organisirten Körpern zu unterscheiden[3]). Der menschliche Leib hat seine Wirklichkeit nur durch die Seele; ohne die Seele ist er kein menschlicher Leib. Der Leichnam hat wohl noch die Figur und die Glieder und andere Qualitäten des Menschenkörpers, aber er kann nur aequivoce menschlicher Leib genannt werden. Der Seele kann wohl eine Organisation der Materie vorausgehen, aber erst durch ihren Eintritt wird der Leib

---

1) Dicendum quod substantialis differentia animae et Angeli est in hoc, quod anima inclinatur in corpus ut actus, Angelus autem non. Et ideo substantiale dicimus animae esse, quod sit actus corporis. Ibid.

2) Ibid. art. 2.

3) Quod Aristoteles dicit, „potentia vitam habentis" ly potentia non dicit nisi respectum materiae ad actum animae, qui est vivere. Ille enim respectus potentia est et non actus: nunquam enim Arist. intendit hoc quod Gregor. ei imponit sc. quod sit anima actus corporis existentis in potentia ad animam, imo illius non est actus . . . . Potentia enim vitam habens ponitur in definitione ad differentiam quorundam physicorum corporum, quae non habent potestatem habendi, sicut mineralia et lapides. Ibid. art. 4.

ein menschlicher[1]). Der menschliche Leib ist als Organismus eine vielfache Einheit: est unum specie, actu, numero et ratione. Aber all' diese Einheit wurzelt in der Einen Seele, die alle Theile und Glieder zu einer specifischen, numerischen und substantiellen Einheit macht[2]). Stärker, als es hier Albertus thut, kann man die unmittelbare Verbindung der Menschenseele mit der materia prima, die durch sie körperliche Bestimmung, Leben und Empfindung erhält, nicht ausdrücken. Der Aquinate ist bezüglich des modus der Vereinigung von Seele und Leib ganz in seine Fußstapfen getreten.

Bei der Lehre des h. Bonaventura über das Wesen der Körper können wir uns kürzer fassen. Der seraphische Lehrer hat über Materie und Form keine so ausführlichen Untersuchungen angestellt, wie seine gleichzeitigen großen Meister. Er berührt diese Lehre nur gelegentlich an verschiedenen Stellen seines Commentars zu Lombardus. Doch läßt sich aus diesen Stellen ziemlich genau erkennen, wie er über die constitutiven Principien der leblosen und lebenden Körper gedacht hat. Wir stellen im Folgenden den Inhalt der vorzüglichsten Stellen zusammen.

Wir wissen, daß der englische Lehrer die materia prima als reine Potenz definirt, die zwar etwas Reales und Physisches ist, aber gleichwohl allen Act und alle Bestimmung ausschließt. Nicht anders lehrt der h. Bonaventura über die Materie. Sie ist ihm etwas rein Potentielles ohne allen Act und ohne alle Form; sie trägt keine Distinction in sich und ist kein Genus und keine Species[3]). Wenn aber auch die

---

1) Corpus organicum non est actus nisi per animam. Cum autem non habeat animam, non est corpus organicum, nisi aequivoce, ut homo mortuus dicitur homo. Figurae vero corporis et membrorum et caeterae qualitates non faciunt corpus actu esse, sed sunt proportiones et adaptationes, quae substantia et ratione sequuntur animam. Tempore autem nihil prohibet eas praecedere ipsam: sicut omnis materia generabilium et corruptibilium suam formam tempore praecedit. Ibid. art. 5.

2) Est unum specie, actu, numero et ratione. Specie: quia nullum membrorum habet speciem nisi totius. Similiter actu: quia omnia actu sunt per unam animam. Ratione vero: quia anima omnibus dat rationem et esse. Numero vero: quia totum corpus organicum est una materia, cujus perfectio est anima. Idem autem numero, ut dicitur in V. metaphysicae, est idem materia. Ibid.

3) Quia materia omnino est ens in potentia, ideo per sui essentiam nullum habet actum, nullam formam, ergo nullam distinctionem

Materie eine reine Potenz ist, so ist sie deßwegen doch nicht ein Nichts oder lediglich eine Privation; im Gegentheil, sie ist etwas Positives, weil sie das Fundament und die Sustentation der Form ist. In dieser Beziehung und weil sie durch die Form Gott in etwas ähnlich wird, kann man auch mit dem h. Augustin sagen, daß sie etwas von der Schönheit und dem Lichte in sich trage, wenn auch in ganz unvollkommener Weise[1]). Nicht minder folgt der h. Bonaventura dem doctor angelicus in der Frage bezüglich der Existenz einer formlosen Materie. Eine formlose Materie kann nur im Denken existiren, aber nicht in Wirklichkeit. Gott hat deßhalb nicht zuvor eine formlose Materie geschaffen und dann aus ihr die Dinge gebildet, sondern er hat mit den Dingen die Materie geschaffen[2]). Er gibt nur zu, daß die materia prima von Gott bei der Schöpfung mit einer unvollkommenen Form (Chaos) geschaffen wurde, die nur eine dispositive Bestimmung hatte und darum die Anlage für weitere Formen in sich trug[3]). Er bemerkt noch, daß hierin alle Lehrer übereinstimmen. Ebenso finden wir den seraphischen Lehrer im Einklange mit dem Aquinaten bezüglich der Erkenntniß der Materie. Nach ihm wird die Materie auf zweifachem Wege erkannt, einmal durch Privation, indem der Verstand die Form wegdenkt und die Materie als etwas Leeres und Bestimmungsloses er-

---

habet et non est nihil... Quia ens omnino in potentia: ideo nec genus nec species esse potest. In II. S. dist. III. p. I. art. 1. q. 3.

1) Ibid. dist. I. p. I. art. 1. qu. 1.

2) Dupliciter est loqui de materia. Aut secundum quod existit in natura, aut secundum quod consideratur ab anima. Si secundum quod consideratur ab anima, sic potest considerari informis, sive per privationem formae distinctae sive per privationem etiam omnis formae. Nam materia secundum sui essentiam est informis per possibilitatem omnimodam: et dum sic consideratur, formarum ipsa capacitas sive possibilitas est ipsi pro forma. Est iterum loqui de materia secundum quod habet esse in natura, et sic nunquam est praeter locum et tempus, et hoc modo non solummodo non congruit, immo etiam impossibile est materiam informem existere per privationem omnis formae. II. S. dist. XII. art. 1. qu. 1.

3) Materia illa producta est sub aliqua forma: sed illa non erat forma completa, nec pars materiae esse completum et ideo non sic informabat, quin adhuc materia informis diceretur, nec appetitum materiae adeo finiebat, quin adhuc materia alias formas appeteret et ideo dispositio erat ad formas ulteriores, non completa perfectio. Ibid. q. 3.

faßt, und dann durch Analogie, d. h. durch ihr Verhältniß zur Form[1]).

Nach dem h. Bonaventura mischen sich die vier Elemente auf doppelte Weise, entweder vollkommen oder unvollkommen. Ist die Mischung eine vollkommene (mixtio plena vive vera), dann sind die Elemente ihrer Natur nach nicht mehr in der Mischung vorhanden, sondern die forma mixtionis[2]) bestimmt die Elemente zum Sein der Mischung. Mischen sich hingegen die Elemente nicht vollständig, wie dies z. B. bei den Wolkengebilden oder bei den Leibern der Fall ist, welche die Engel annehmen, dann ist der Körper ein Aggregat von mehreren Elementen, in welchem jedoch Ein Element prädominirt[3]). Solche Körper, die nicht im eigentlichen Sinne gemischt sind, unterliegen auch nicht der Corruption und der Fäulniß[4]).

Die lebenden Körper bestehen aus dem Lebensprincip (anima) und aus der Materie. Weil aber in den lebenden Körpern die Mischung eine vollkommene ist, deßhalb haben die Elemente eine vollständige Alteration erlitten, d. h. sie sind nicht blos in ihrer Thätigkeit verändert worden, sondern auch im Sein. Die Elemente sind deßhalb in den Pflanzen und Thieren nicht mehr actuell vorhanden, sondern nur potentiell und virtuell[5]).

So sehr der h. Bonaventura in den angegebenen und in anderen Punkten dieser Lehre, wie z. B. bezüglich der Eduction der Form aus der Potenz der Materie[6]) mit dem Aquinaten harmonirt, so weicht er doch in einem nicht unwichtigen Punkte von dem englischen Lehrer ab. Er lehrt nämlich, daß auch die geistigen Substanzen, die Engel und die vernünftige Seele, aus Materie und Form zusammengesetzt sind[7]).

---

1) II. S. dist. III. p. I. art. 1. qu. 2.

2) Während der h. Thomas die Formen der Elemente formae primae und die der Mischung formae mixtae nennt, gebraucht der h. Bonaventura dafür die Ausdrücke: formae simplices und formae compositae.

3) Sicut videmus in nube, quae non est corpus plene mixtum, habet enim in se naturas plurium elementorum. Ibid. dist. VIII. p. I. art. 1. q. 2.

4) Ibid.

5) II. S. dist. XV. art. 1. qu. 2.

6) Ibid. art. 1. qu. 1. u. a. a. O.

7) Et ideo illa positio videtur verior esse sc. quod in angelo sit compositio ex materia et forma. II. S. dist. III. p. I. art. 1. qu. 1.

Und zwar bestehen die geistigen Substanzen aus derselben Materie, wie die körperlichen Wesen, nur ist sie in ihnen über alle Ausdehnung, Privation und Corruption erhaben und muß darum geistig genannt werden [1]). Diese Ansicht über die Zusammensetzung der geistigen Substanzen hält Bonaventura für die probablere gegenüber der Lehre des h. Thomas, nach welcher die Seele und der Engelgeist alle Zusammensetzung aus Materie und Form ausschließen. Wir gehen auf diese Differenz nicht weiter ein, da sie außerhalb des Zweckes dieser Zeilen liegt. Dagegen müssen wir um so mehr seine Lehre über das Verhältniß der Seele zum Menschenleibe untersuchen, da mehrere Anhänger der Atomistik glauben, daß Bonaventura im Menschen eine Pluralität der Formen lehre.

Der doctor seraphicus behauptet an vielen Stellen, daß man sich das Verhältniß von Seele und Leib ja nicht im platonischen Sinne denken dürfe; denn da wäre die Seele im Leibe gleichsam wie in einem Gefängnisse. Ebenso will er nicht, daß die Seele mit dem Leibe sich vereinigt lediglich als Beweger. In diesem Falle würde sich der Leib nur als Instrument verhalten, den die Seele benützt und zu ihren Thätigkeiten gebraucht. Der Leib würde nicht der Seele als proprium gehören; es wäre nicht ihr Leib. In diesem Sinne nehmen bisweilen die Engel Menschenleiber an und wirken mit ihnen. Der Engel verhält sich in diesem Falle zum Leibe, wie der Aufnehmende zu dem Aufgenommenen, wie Einer, der etwas in Besitz genommen hat, aber er verhält sich nicht zum Leibe, wie zu etwas, das er im Sein vollendet und vervollkommnet hat [2]). Gerade aber darin findet der h. Lehrer das Verhältniß von Seele und Leib ausgedrückt: die Seele ist die perfectio des Leibes. Der Leib ist als solcher nicht vollendet, er ist nur ein perfectibile; erst die Vereinigung der Seele gibt ihm die substantiale Vollendung. Damit man aber ja nicht glaube, daß Bonaventura den Leib durch eine forma corporis oder sonstwie schon bestimmt oder organisirt sein läßt, so daß die Seele nur als weitere Vollendung zu einem schon bestehenden Körper hinzukäme, führen wir eine weitere Stelle an, in der er näher auf den Modus der Vereinigung eingeht.

In der genannten Stelle spricht Bonaventura von einer doppelten Vereinigung der Seele mit dem Leibe. Die Seele vereinigt sich mit

1) Ibid. q. 2 u. dist. XVII. art. 1. qu. 2.
2) II. S. dist. VIII. p. I. art. 1. qu. 2.

dem Leibe als motor und als perfectio. Auf Grund dieser zweifachen Vereinigung lassen sich im Menschen zweierlei Thätigkeiten der Seele unterscheiden. Als motor ist die Seele im Leibe thätig dadurch, daß sie den Leib bewegt und gebraucht. Die Thätigkeiten, welche die Seele als perfectio corporis übt, sind jene, welche sie zugleich mit dem Körper vollzieht. Hieher gehören besonders die sensitiven Thätigkeiten. Für die sensitiven Thätigkeiten ist weder die Seele allein das Subject, noch der Leib allein, sondern das Compositum aus beiden. Leib und Seele können aber nur dann ein einziges Thätigkeitsprincip ausmachen, wenn der Leib für sich noch kein Sein hat, sondern es erst durch die Seele erhält. Es muß deßhalb, wie der heil. Lehrer bemerkt, die Seele zum Leibe sich ebenso verhalten, wie die Sehkraft zum Auge. Wie das Auge nur Auge ist durch die Sehkraft, so ist der Leib nur Leib durch die Seele. Kurz gesagt: solche Thätigkeiten eignen der Seele, weil sie sich nicht mit einem schon bestehenden Leibe verbindet, sondern weil sie sich als Form mit dem Stoffe einigt — ut est forma juncta materiae [1]).

Dieselbe Auffassung von der unmittelbaren Vereinigung der Seele mit dem Stoffe liegt auch seiner Untersuchung zu Grund, die er darüber anstellt, ob Christus während des Triduums wahrer Mensch gewesen sei. Er verwahrt sich hier ganz entschieden dagegen, daß die Einheit von Leib und Seele lediglich eine hypostatische ist. Würde die

---

1) Cum anima uniatur corpori ut perfectio et motor, quaedam sunt operationes, quae consequuntur ipsam animam in corpore, ut est motor, quaedam ut perfectio, quaedam partim sic et partim sic. Differenti autem modo exercet anima in corpore operationes, quae sequuntur ipsam ut motorem et ut perfectionem. Nam operationes quae consequuntur animam ut motorem, sic exercet per corpus: quod illas easdem exercet in corpus, quia non solum movet alia corpora, sed etiam corpus proprium. Operationes vero, quae consequuntur animam in corpore ut est perfectio, sic exercet anima in corpore per corpus, quod exercet eas cum corpore, sicut patet: nam anima clauso oculo corpus aliquod videre non potest. Et ideo primae competunt animae ut est hoc aliquid et motor differens a mobili: secundae vero ut est forma juncta materiae . . . Motus progressivus sive quicunque alius sit membrorum exteriorum, est ab anima in corpore, ut est motor vel motrix, sentire vero per organa corporis competit animae, ut est illorum organorum perfectio. Sicut enim anima perficit totum corpus: ita visus sive potentia visiva perficit oculum. II. S. dist. VIII. p. I. art. 3. qu. 2.

Einheit beider nur in der Hypostase bestehen, dann würde aus dieser Vereinigung kein menschliches Sein entstehen. Soll letzteres geschehen, dann müssen sich beide als Materie und Form vereinigen, als zwei constitutive Principien, aus denen eine dritte Natur entsteht, die von beiden verschieden [1]) ist. Da nun beim Tode Christi die Seele sich vom Leibe trennte, so hat sich die menschliche Natur Christi aufgelöst und man muß sagen: während des Triduum ist Christus nicht Mensch gewesen. Man kann dagegen nicht einwerfen: Christus war während der drei Tage im Grabe mit der vernünftigen Seele geeint, folglich war er vernünftig, folglich Mensch. Dieser Einwurf hätte nur dann eine Berechtigung, wenn Christus im Triduum mit der Seele geeint gewesen wäre nach Art von Materie und Form. Eine solche Einheit war aber während der drei Tage, in denen der Leib Christi im Grabe lag, in Christus nicht vorhanden, folglich war er in diesen Tagen nicht Mensch [2]). Der heil. Lehrer fügt noch bei, daß er hierin die gemeinsame Ansicht der Pariser Doctoren vortrage.

Das Gesagte dürfte hinreichen, um den seraphischen Lehrer von dem Vorwurfe der Pluralität der Formen im Menschen zu reinigen [3]). Wir konnten hiefür nicht den mindesten Anhaltspunkt finden. Botalla kann zum Beweise seiner Behauptung auch nichts weiter anführen, als die folgende Stelle: Corpus organicum ex materia et forma compositum est, et tamen habet appetitum ad suscipiendum ani-

---

1) Alio modo possunt uniri in eandem hypostasim ita tamen quod illa hypostasis ex iis unitis non constituatur . . . et hoc modo uniri in eandem hypostasim non necessario facit hominem, quia non est ibi unio per constitutionem naturae tertiae, qualis est unio materiae et formae, qualis etiam requiritur ad hominis esse. III. S. dist. XXII. art. 1. qu. 1.

2) Quod ergo dicitur: quod habet animam rationalem sibi unitam, est rationale. Dicendum quod hoc habet veritatem, si intelligatur de unione, quae est formae ad materiam: hoc autem modo non uniebatur anima Christi Christo in triduo, unde non sequitur, quod fuisset homo in triduo. Ibid.

3) Es ließen sich noch mehrere Stellen herbeiziehen, welche sich durchaus nicht im Sinne einer Pluralität deuten lassen. In seinem Breviloqu. p. II. c. 9 sagt er kurz und bündig, daß die Seele Sein, Leben, Empfinden und Denken gibt. Ipsa non tantum dat esse, verum etiam vivere, et sentire et intelligere.

mam[1]). Für den Kenner der mittelalterlichen Schule hat diese Stelle nichts Verfängliches. Aehnliche Stellen finden sich bei allen Lehrern in großer Zahl. Sie bringen damit die Lehre des Aristoteles zum Ausdruck, nach welcher die Natur immer das Höhere anstrebt und der Stoff fortwährend durch eine höhere Form verwirklicht zu werden strebt. Beispielshalber sei eine ähnliche Stelle des Bonaventura hier angefügt. Er widerlegt den Einwurf, daß die Mischung der Elemente und die Generation der Körper etwas Gewaltsames sei, mit den Worten: Hoc fit per naturam et non per violentiam, quia enim natura (secundum quod dicit philosophus) semper desiderat quod melius est, materia, quae est sub forma elementari, appetit esse sub forma misti, et quae est sub forma misti appetit esse sub forma completionis[2]). Noch schöner bezeichnet er dieses Streben an einer andern Stelle, an der er bemerkt, daß der Stoff alle Formen durchzumachen strebt bis hinauf zur forma rationalis des Menschen, weil durch sie der Körper der ewigen Seligkeit theilhaft wird — per quam etiam corpus et natura corporalis efficitur particeps aeternae beatitudinis[3]).

Um dieselbe Zeit, in welcher der h. Bonaventura lebte, blühte Heinrich v. Gent, doctor solemnis genannt. Da er ganz besonders zu den Gegnern des h. Thomas bezüglich unserer Frage gezählt wird, müssen wir auch seine Körperlehre in den Hauptpunkten skizziren.

Heinrich schließt sich in seiner Bestimmung der Materie an den heiligen Augustin an. Die Materie liegt ihm zwischen dem Sein und dem Nichts; sie ist eine reine Potenz — potentia pura; eine capacitas für die Formen[4]). Wenn aber auch die Materie keine Natur und Substanz für sich ist, so muß man gleichwohl an ihr ein dreifaches Sein unterscheiden. Der Materie kommt vor Allem aus dem Grunde das Sein zu, weil sie ein Produkt der Schöpfermacht ist. Dann muß sie deßwegen seiend genannt werden, weil sie eine capacitas für die Formen ist; sie ist in Potenz zu allen Formen. Ferner muß man der Materie auch darum ein Sein zuerkennen, weil sie die Unterlage und das Substrat des Compositums bildet. Die beiden ersten Sein

1) Op. c. p. 31.

2) II. S. dist. XV. art. 1. qu. 2.

3) II. S. dist. I. p. II. art. 1, q. 2.

4) Quodl. I. qu. 10. und Summa quaest. ord. art. 28. qu. 2; ib. art. 29. qu. 2.

geben ihr keine Wirklichkeit, sie verleihen nicht die Existenz, sondern geben nur ein mögliches Sein. Erst durch das dritte Sein, welches sie im Compositum durch die Form hat, wird sie existent [1]).

Wie man sieht, weicht hier Heinrich v. Gent in etwas vom h. Thomas ab und nähert sich der scotistischen Lehre. Er anerkennt, wie Scotus, wenn auch in milderer und schwächerer Form, in der Materie ein Sein, das ihr durch ihre Natur und unabhängig von der Form zukommt. Doch müssen wir auch hier bemerken, daß der Unterschied zwischen dem englischen Lehrer und dem doctor solemnis in der Auffassung des Urstoffes mehr im Worte, als in der Sache liegt. Das, was der Aquinate mit potentia pura und esse debile bezeichnet, wird bei Heinrich v. Gent esse simpliciter und esse aliquid genannt.

Weil Heinrich v. Gent die Materie unabhängig von der Form ein Sein besitzen läßt, darum beantwortet er auch die Frage, ob eine formlose Materie existiren könne, mit Ja. Eine formlose Materie kann existiren allerdings nicht durch eigene Kraft, aber durch göttliche Macht [2]). Er verwahrt sich aber entschieden gegen den Vorwurf, den man aus seiner Lehre gegen die substantiale Einheit des Compositums erheben könnte. Wenn nämlich die Materie aus sich ein Sein hat und die Form ihr das Sein gibt, dann sind im Compositum zwei Sein und das Compositum ist keine wahre Einheit, sondern nur eine Einheit im Sinne eines Aggregats. Gegen eine solche Folgerung betont er mit

---

1) Est secundum jam dicta in materia considerare triplex esse; sc. esse simpliciter, et esse aliquid duplex. Unum quo est formarum quaedam capacitas, aliud quo est compositi fulcimentum. Esse primum quo materia habet dici ens simpliciter, habet participatione quadam a Deo in quantum per creationem est effectus ejus, sicut et alia. Esse secundum, quo materia est capacitas quaedam, habet a sua natura, qua est id quod est differens a forma . . . Esse tertium non habet materia nisi per hoc, quod jam capiat in se illud cujus de se capax est. Unde et id, quod capit, dat ei tale esse. Et quia illud forma est quae non potest alteri dare, nisi quod habet: esse igitur quod habet forma ex natura essentiae suae per hoc quod perficit potentiam et capacitatem materiae, communicat materiae et toti composito. Et tale esse est illud quod materia habet in actu et per quod habet actualem existentiam. Quodl. I. qu. 10.

2) Similiter dicendum, quod actione divina supernaturali materia potest per se subsistere nuda ab omni forma. Ibid.

Nachdruck die Potentialität der Materie; die Materie hat aus sich keinen Act, sondern nur durch die Form. Die Form ist es darum, welche dem Compositum die Einheit gibt, und darum ist nur Ein Sein im Compositum, weil nur Eine Form. Materie und Form sind im Compositum nicht wie zwei existentes in actu und bilden nicht eine Einheit, wie etwa zwei Dinge, die sich verbinden oder wie die Substanz mit ihrem Accidenz eine Einheit bildet, sondern aus Materie und Form entsteht ein neues Sein, eine dritte Substanz, die von ihren beiden Componenten verschieden ist[1]).

Auch daraus, daß die Materie durch Gottes Macht ohne die Form existiren kann, folgt nicht, daß sie ein Sein für sich habe, denn das existere sine forma kommt ihr nicht kraft ihrer eigenen Wesenheit, sondern nur durch göttliche Macht zu. Gottes Macht ersetzt gewissermaßen das, was die Form für die Materie leistet. Wie Gott das Accidenz ohne Substanz im Sein erhalten kann, so kann er auch die Materie ohne die Form existiren lassen[2]). Es zeigt sich hier wiederum, daß zwischen der thomistischen Lehre und der des doctor solemnis nur ein sehr geringer Unterschied besteht[3]).

Die Frage über die Pluralität der substantialen Formen behandelt Heinrich zu wiederholten Malen und sehr ausführlich. Er untersucht all' die Gründe, welche für eine Pluralität der Formen gewöhnlich vorgebracht werden. Er widerlegt all' diese Gründe und weist nach, daß man mit einer einzigen substantialen Form alle Qualitäten und verschiedenen Thätigkeiten der körperlichen Substanzen erklären könne.

---

1) Et si materia et forma essent in composito existentes in actu, tunc compositum diceretur unum, sicut dicitur de rebus, quae sunt secundum contactum et ligamentum unum. Modo autem quia materia differt a forma in composito et compositum non est ens in actu nisi per formam, tunc compositum non dicitur unum, nisi quia forma sua est una. Bene verum est ergo quod materia de se est in potentia ad actum, quem in composito nata est recipere a forma. Tali enim esse materia de se est in pura potentia et non est in actu nisi per formam, quia causa actus in composito non est nisi per formam. Ibid.

2) Ibid.

3) Deßhalb kann auch der Commentator des Heinrich v. Gent, Zuccolius, sagen, daß sich der h. Thomas mit Heinrich leicht vereinigen lasse: Unde facile concordare possemus divum Thomam cum Henrico et Scoto. Comm. in X. quaest. Quodl. I. Venet. 1613.

Die höhere Form enthält nämlich die niedere Form der Intention und Kraft nach in sich und leistet deßhalb Alles, was die niedere zu bewirken vermag [1]). In den aus den Elementen gemischten Körpern oder in der mixtio ist darum nur eine einzige Form vorhanden, die Formen der Elemente sind nur virtuell in der Mischung. Ebenso ist in der Pflanze nur Eine substantiale Form; die Form der Mischung ist in der Pflanze nur als Potenz und virtus. Und das Gleiche gilt vom Thiere [2]).

So sehr Heinrich v. Gent alle Thätigkeit und alle Erscheinungen im Mineral, in der Pflanze und im Thiere durch Ein formales Princip zu erklären vermag, so wenig hält er dies beim Menschen für möglich. Das menschliche Leben läßt sich durch eine einzige substantiale Form, die Seele, nicht begreifen; man muß darum mindestens zwei Formen im Menschen statuiren. Er bemerkt aber ausdrücklich, daß die Gründe, womit er die Pluralität der Formen im Menschen zu erweisen sucht, durchaus nicht mit den Gründen zusammenfallen, mit welchen die Anderen die Mehrheit des substantialen Princips in den lebenden und leblosen Körpern begründen. Heinrich glaubt, daß vor Allem deßwegen im Menschen zwei formale Principien anzunehmen seien, weil zu seiner Entstehung zwei verschiedene Agentien mitwirken. Bei der Generation des Menschen wirken zwei Thätigkeitssubjecte zusammen: Gott und der Mensch. Jedem dieser Agentien muß ein eigener Terminus entsprechen. Der Terminus der schaffenden Thätigkeit Gottes ist die vernünftige Seele, während der Mensch in der Zeugung aus der Materie eine Form educirt, wodurch der Stoff zur Aufnahme der Seele disponirt wird [3]). Die von Gott eingeschaffene Seele corrumpirt die

1) Non oportet ponere plures formas in eodem esse; immo sufficit ponere unicam, quae virtute omnes alias in se contineat, ut ab eadem forma simplici in bruto ponamus ipsum esse corpus mixtum, vegetabile et sensibile. Quodl. IV. qu. 13.

2) Ibid.

3) Diversorum agentium et diversis mutationibus impossibile est terminum esse unum et eundem numero . . . Sed homo sive natura in generatione hominis agit ea praesupposita materia . . . . et Deus agit ad generationem ejusdem non ex praesupposita materia creando animam in corpore disposito . . . . Sunt ergo diversa agentia, ergo impossibile est terminum actionum eorum esse unum. Cum ergo terminus proprius actionis divinae sit anima rationalis, oportet quod terminus actionis humanae sit aliqua forma substantialis alia in homine. Ibid.

durch die Zeugung vorhandene forma commixtionis nicht, weil die Seele zu dieser Form nicht im Gegensatze steht — nulla contrarietas est inter hanc formam et animam. Somit muß man sagen, daß im Menschen zwei substantiale Formen sind: Una educta in potentia materiae per agens naturale, altera vero producta ab extra per agens supernaturale [1]).

Außer diesem philosophischen Grunde bringt Heinrich auch Beweise aus dem theologischen Gebiete. Der Leib Christi, meint er, ist im Tode derselbe gewesen, wie im Leben. Dies ist aber nur dann möglich, wenn die Seele Christi nicht zugleich Form des Leibes gewesen ist. Ebenso kann man Maria nur dann die Mutter Gottes nennen, wenn von ihr nicht blos der Stoff genommen ist, aus dem der Leib Christi sich bildete, sondern wenn durch ihre Thätigkeit auch dieser Stoff zum Leibe Christi formirt wurde [2]).

Wir übergehen diese und andere theologische Beweise, welche der doctor solemnis für seine Lehre aufbringt, um sofort zu sagen, wie sich derselbe die Einheit des Menschen denkt. Er beseitigt vor Allem die Auffassung, als ob die forma corporis der Zeit nach der Einschaffung der Seele voranginge. Die Disposition der Materie durch die forma corporis ist nicht so zu verstehen, als wenn durch letztere eine incomplete Substanz und eine incomplete Subsistenz erzeugt würde, welche dann durch den Hinzutritt der vernünftigen Seele vollendet würde. Im Gegentheile, keine der beiden Formen kann im Menschen ohne die andere vorhanden sein; beide sind gleichzeitig und bewirken mit einander das einfache und untheilbare Suppositum im Menschen. Man muß sogar sagen, daß sich die beiden Formen zu der Materie wie eine einzige Form verhalten, die darum nur ein einziges Sein des Suppositums und ein einziges Individuum erzeugt [3]). Und weil beide Formen zugleich die

---

1) Ibid.

2) Ibid.

3) Immo sicut una sine altera non est nata advenire materiae, sed ambae simul, sic nec una earum nata est dare esse aliquod suppositi et subsistere sine altera, nec dant aliud et aliud esse subsistentiae supposito, sed unum et idem simplex et indivisibile, ut non intelligamus formam naturalem primo per naturam advenire materiae et dare esse composito ex se et materia sub ratione individui incompleti, et animam supervenientem dare completionem illius esse et rationem individui per-

Materie vervollkommnen und keine zu einem schon constituirten Compositum hinzukommt, so entsteht aus beiden keine zusammengesetzte Form, sondern beide machen für die Constitution des Suppositums nur Eine Form aus und geben nur Ein Sein und inhäriren gleich unmittelbar der Materie, wenn auch die forma naturalis als dispositio ad animam mehr unmittelbar der Materie inhärirt[1]). Eine solche Verbindung der Seele mit dem Stoffe mittelst der forma naturalis hält Heinrich v. Gent deßhalb für nothwendig, weil sie ein anderes Genus der Formen bildet und von dem reinen Stoffe viel weiter als die übrigen entfernt ist, so daß sie nicht unmittelbar mit der materia prima in Verbindung treten kann.

Wir haben hier nicht zu untersuchen, wie es möglich ist, daß zwei Formen, eine natürliche und eine übernatürliche, mit einander einen einzigen Act der Materie bilden können und wie das aus ihnen constituirte Compositum ein einziges Individuum, ein einziges Sein und Leben sein kann. Die Schwäche dieser Begründung dürfte unschwer einleuchten. Wir constatiren nur, daß auch der doctor solemnis trotz der Pluralität der Formen die Einheit im Menschen so innig faßt, wie Scotus. Der Mensch ist Ein Sein und Ein Leben und Eine Subsistenz. Er läßt lieber die Wirkung der forma naturalis in nichts aufgehen und wird sich inconsequent, als daß er die substantielle Einheit des Menschen auch nur im Mindesten lockern ließe.

---

fecti, sed ut intelligamus, quod sicut forma naturalis non est nata subsistere in composito neque in materia, nisi cum ánima rationali et e converso, sic nec una nata est dare esse subsistentiae composito et facere suppositum unum, nisi simul cum alia, ut si dicamus quod illa forma naturalis respectu animae est, ut dispositio in materia praecedens naturaliter ad recipiendum animam, ut ultimum actum ad perfectionem materiae, respectu vero materiae est cum forma illa, quae est anima, habens rationem unius formae dantis uni supposito unum esse subsistentiae, quod est vivere ipsius. Ibid.

1) Et sic illae formae duae in constituendo suppositum rationem unius formae habent et unum suppositum in unico esse subsistentiae constituunt, et ambae, ut formae, sunt dantes esse, aeque immediate perficiunt materiam et ipsi inhaerent, ut neutra earum, in quantum forma est, adveniat composito jam in aliquo esse constituto, ut etiam neque inter se constituant aliquam compositam formam, licet illa, quae est naturalis, ut est dispositio ad animam, immediatius adhaereat materiae. Ibid.

Zu den Gegnern des englischen Lehrers in unserer Frage wird mit Vorliebe Durandus von St. Portiano gerechnet, weil derselbe als Dominikaner der Lehre seines großen Ordensgenossen entgegen gewesen und so den Beweis geliefert habe, daß nicht einmal bei den Dominikanern in der fraglichen Lehre Unanimität herrschte. Palmieri glaubt noch besonders auf den Scharfsinn des doctor resolutissimus aufmerksam machen zu müssen, der mit Unrecht von einigen Theologen verunglimpft würde. Palmieri thut recht daran, wenn er der Auctorität des Durandus zu Hülfe kommt, denn es ist bekannt, daß derselbe in vielfachen und mitunter in fundamentalen Punkten nicht blos die Dominikanerschule, sondern die mittelalterliche Speculation überhaupt verleugnet hat. Durch seine Leugnung der species intelligibilis, wodurch ihm die volle Bedeutung des allgemeinen Begriffes nahezu verloren ging, durch seinen Kampf gegen das thomistische Individuationsprincip, sowie gegen die Annahme eines intellectus agens und andere Lehren der Schule steht er kaum mehr auf dem Boden des Realismus, sondern ist schon dem Nominalismus beizuzählen. So wenig sich jedoch Durandus scheut, in höchst resoluter Weise vom englischen Lehrer abzuweichen, so müssen wir doch gestehen, daß in der Lehre über das Wesen der Körper und namentlich des menschlichen Körpers zwischen Thomas und Durandus ein nur geringer Unterschied stattfindet. Das Folgende soll den Beweis hiefür erbringen.

Um zu erkennen, inwieweit die Uebereinstimmung eines Lehrers mit einem andern in der vorwürfigen Frage geht, kommt Alles darauf an, wie er die Begriffe von Materie und Form faßt. In dieser Beziehung schließt sich nun Durandus enge an den doctor angelicus an. Wie dem h. Thomas, so ist auch ihm die materia prima eine reine Potenz, welche an sich nicht wirklich ist und auch die Wirklichkeit nicht als Theil ihres Wesens einschließt, sondern die Form ist es, wodurch sie actuell und existent wird [1]). Gleichwohl darf man die Materie nicht ein reines Nichts nennen; sie ist nur der Form oder ihrem Acte gegenüber etwas blos Mögliches, dem Nichts gegenüber ist sie ein Sein

1) Materia sic est pura potentia, quod nec est actus nec habet actum partem sui, est tamen unibilis actui, et similiter forma sic est actus, quod non est potentia nec habet potentiam partem sui, est tamen unibilis potentiae. In II. S. dist. 12. q. 1. n. 10.

zu nennen [1]). Weil aber dieses Sein alle Wirklichkeit ausschließt, darum ist es das niedrigste Sein und steht auf der Grenze zum Nichts. Gott als reine Wirklichkeit ist höchstes Sein, die Materie als reine Möglichkeit niedrigstes Sein. Weil reine Potenz, kann die Materie auch nicht ohne substantiale Form existiren — nullo modo potest materia actu existere sine aliqua forma substantiali [2]). Ebenso kommen der Materie als solcher keine Accidentien zu; sie hat aus sich keine Quantität. Erst mittelst der substantialen Form wird sie fähig zur Aufnahme der Quantität und anderer accidenteller Bestimmungen. Die Abhängigkeit der Materie von der substantialen Form ist deßhalb eine viel größere, als die Abhängigkeit des Accidenz von seiner Substanz. Das Accidenz bildet mit seiner Substanz kein unum per se, sondern nur eine accidentelle Einheit, während aus der materia prima und ihrer substantialen Form eine Einheit im Sein und Wesen, ein unum per se entsteht.

In all' diesen Fragen steht Durandus mit dem Aquinaten im Einklang. Eine Differenz tritt ein bezüglich der Frage um das Wesen der Himmelskörper. Während ein großer Theil der mittelalterlichen Lehrer die Himmelskörper aus demselben Stoffe bestehen läßt, aus welchem die Erdkörper zusammengesetzt sind, hält ein anderer Theil dafür, daß die Materie der Gestirne von der Materie der Erdkörper verschieden sei. Durandus stimmt weder den Einen noch den Anderen bei. Nach ihm sind die Himmelskörper einfache Körper, aber nicht in dem Sinne einfach, wie die Elemente einfach sind, sondern im Sinne von nichtzusammengesetzt. Die Theile, aus denen die Himmelskörper bestehen, sind nicht von verschiedener Natur, sondern von derselben Natur, ähnlich wie man der Seele mit Rücksicht auf ihre Potenzen Theile zuschreiben kann, oder wie die einfache Substanz der Engel mit Rücksicht auf ihre Accidentien Theile hat [3]). Durandus steht mit dieser Ansicht nicht allein;

---

1) Cum materia de se sit pura potentia ad esse, ex tali entitate competit ei duplex distinctio. Una qua distinguitur a puro non ente per hoc quod ipsa est aliquo modo ens, alia qua distinguitur ab actu per hoc quod ipsa est potentia. In IV. S. dist. 44. q. 1. n. 9.

2) In II. S. dist. 13. q. 2. n. 8. Cf. ibid. n. 5.

3) Tertia opinio est, quod in coelo non est materia, et per consequens nec eadem nec alia cum materia rerum generabilium et corruptibilium. Ad intelligendum autem hanc opinionem advertendum est, quod materia potest accipi dupliciter: uno modo ut est pars rei faciens cum

vor ihm und nach ihm haben einige Lehrer über die Himmelskörper in ähnlicher Weise gedacht; sie haben die Himmelskörper als Körper anderer Art, als eine Art geistiger Wesen angesehen und ihnen alle Materie abgesprochen oder ihnen eine Materie im Sinne des Durandus beigelegt.

Viel wichtiger ist für uns die Frage, wie der doctor resolutissimus das Wesen des Menschen bestimmt. Ist nur Eine substantiale Form im Menschen oder sind mehrere in demselben? Er schließt sich in der Beantwortung dieser Grundfrage der Psychologie an Aristoteles an; die vernünftige Seele vereinigt sich mit dem Leibe als Form. Der stärkste Beweis hiefür ist ihm die aristotelische Definition von der Seele: anima est, quo vivimus, sentimus, movemur et intelligimus primum[1]). Weil die Seele dasjenige im Menschen ist, was ihn zum lebenden, empfindenden und erkennenden Wesen macht und in ihm Grundlage für alle Bewegung und Thätigkeit ist, darum kann sie nur als Formalprincip mit dem Leibe sich vereinigen. Um die Art dieser Vereinigung näher zu bestimmen, schließt er eine dreifache Weise der Einheit aus. Die Seele kann nicht als complete Substanz mit dem Leibe sich verbinden, denn in diesem Falle wäre sie für den Leib etwas Aeußerliches; sie würde sich zum Leibe verhalten, wie etwa der Schiffer zum Schiffe, d. h. sie würde den Leib nur bewegen. Die Seele kann aber auch nicht als Accidenz zum Leibe hinzukommen, wie etwa die Quantität und die Qualität ihrer Substanz inhärirt, denn in diesem Falle würde aus Leib und Seele ebenso wenig, wie im vorhergehenden

---

forma unum compositum, et sic intendunt isti negare materiam esse in coelo, dicentes coelum esse corpus simplex, non solum simplicitate opposita mixtioni, per quem modum elementa dicuntur corpora simplicia, sed simplicitate opposita compositioni, quae est ex partibus diversarum naturarum, puta ex materia et forma, qua simplicitate nullum corpus generabile et corruptibile potest esse simplex. Alio modo potest accipi materia ut est subjectum actu ens, sicut dicimus omnia accidentia habere materiam, in qua sunt, quia supponunt subjectum actu ens (etiam simplex) sicut ponitur de anima respectu potentiarum suarum non organicarum vel etiam secundum aliquos de essentia angeli respectu aliquorum sibi accidentium: et isto modo materia est in coelo, immo verius loquendo coelum est materia suae quantitatis, luminositatis et motus. In II. S. dist. 12. q. 1. n. 16.

1) In II. S. dist. 17. q. 1. n. 3.

eine substantiale Einheit, eine Einheit des Wesens entstehen; es wäre nur eine accidentelle Einheit, wie sie zwischen der Substanz und ihren Accidentien vorhanden ist[1]). Es bleibt noch ein dritter Modus der Einheit übrig, den Hugo von St. Victor, der Magister der Sentenzen und Andere angenommen haben, nach welchen sich Leib und Seele in der Person einigen. Dem Durandus genügt aber auch diese Einheit nicht. Leib und Seele vereinigen sich nicht blos in demselben Suppositum, sondern auch in derselben Natur. Dies ist aber nur dann möglich, wenn sich beide zu einander verhalten, wie das perfectibile zum perficiens oder wie Materie und Form. Aus diesem Grunde leugnet er auch, daß der Leib Christi im Grabe derselbe war, wie vor der Trennung der Seele vom Leibe, weil nicht mehr dieselbe substantiale Form ihn bestimmte. Man kann deßhalb auch nicht sagen, daß Christus während des Triduums wahrer Mensch gewesen ist[2]).

Mit dieser Lehre steht keineswegs in Widerspruch, was Durandus bei der Beantwortung der Frage, utrum in morte Christi divinitas fuerit separata ab humanitate, schreibt. Er bejaht diese Frage. Die Gottheit hat sich im Tode Christi von der Menschheit getrennt, weil letztere, die aus Leib und Seele im Sinne von Materie und Form besteht, durch den Tod aufgelöst wurde. Doch gilt nicht dasselbe von den Theilen der Menschheit, von Leib und Seele. Bezüglich der Seele ist aus vielen Gründen sicher anzunehmen, daß sie nach dem Tode Christi mit der Gottheit vereinigt blieb. Rücksichtlich des Leibes liegt die Sache anders. Hier gibt es zwei Ansichten. Die Einen nehmen eine Pluralität der Formen in der Art an, daß der Leib Christi durch eine

---

1) In III. S. dist. 22. q. 1. n. 5.

2) Magister posuit eandem conclusionem, sed alia ratione, credidit enim quod ad veritatem humanae naturae vel hominis sufficerent corpus et anima unita in eodem supposito .... Ratio etiam hujus opinionis falsa est, quia forma et materia non sufficiunt ad constituendum materiam completam, quae importatur nomine hominis, nisi uniuntur ad invicem in ratione perficientis formaliter et perfectibilis, talis autem unio non fuit in Christo post mortem ex sola unione ad suppositum idem, propter quod non potuit dici homo. Item nec partes naturae humanae fuerunt tunc divino supposito unitae, quia partes naturae manent quantum ad id quod sunt per essentiam suam in natura composita, sed illud corpus mortuum non remansit idem per essentiam reparata natura in resurrectione, si in homine non est nisi una forma substantialis, ergo non fuit proprie pars naturae humanae in supposito divino. Ibid. n. 6.

andere Form als die Seele Leib ist, welche Körperform dieselbe bleibt im lebenden, wie im todten Leibe. Diejenigen, welche dieser Ansicht huldigen, müssen sagen, daß der Leib Christi im Tode numerisch derselbe blieb, wie im Leben, und daß deßhalb von diesem Leibe sich die Gottheit nicht trennte [1]). Durandus bemerkt noch, daß diese Ansicht mit den Aussprüchen der h. Schrift und den Anschauungen der Gläubigen sehr harmonire. Die andere Ansicht hält fest, daß im Menschen nur Eine substantiale Form ist, die vernünftige Seele, welche dem Menschen nicht blos Leben und Empfindung, sondern auch das Körpersein verleiht. Nach dieser Ansicht ist der Leichnam Christi wesentlich ein anderer Leib, als derjenige, der von Maria geboren wurde. Im Leichnam Christi ist wohl noch derselbe Stoff vorhanden, wie im lebenden Leibe, aber das formale Princip ist nicht mehr dasselbe, sondern ein anderes geworden. Dadurch ist auch die Einheit des Leibes mit der Gottheit gelöst worden, weil der Leib aufgehört hat, das zu sein, was er früher war, wenn man auch nicht sagen darf, daß die Gottheit sich vom Leichnam Christi im eigentlichen Sinne getrennt hat [2]). Sollte diese Ansicht, so schließt

---

1) De corpore autem non potest sic dici omnino, immo oportet aliter dicere secundum ponentes pluralitatem formarum substantialium et aliter secundum ponentes unitatem earum. Si enim in homine sit talis pluralitas formarum ita quod corpus sit corpus per aliam formam ab anima quae maneat eadem in corpore vivo et mortuo, tunc dicendum est, quod a tali corpore nunquam fuit separata deitas. Et secundum hanc opinionem corpus Christi vivum et mortuum fuit idem numero, non solum identitate suppositi, sed etiam naturae, quia mansit ante mortem et post mortem eadem materia et eadem forma numero. In III. S. dist. 22. q. 1. n. 7.

2) Si autem in homine non sit alia forma substantialis praeter animam rationalem, tunc necesse est aliud aliqualiter dicere, videlicet quod divinitas non fuit proprie separata a corpore, cessavit tamen unio ejus cum corpore. Quod patet arguendo ut arguebatur prius de humanitate, quia unio cessat cessante altero extremorum, ... secundum autem hanc opinionem corpus desiit esse illud numero per mortem quantum ad illud, quod erat essentialiter, quia cum corpus non nominet solam materiam, sed compositum ex materia et forma dante esse corporeum, de intrinseca et essentiali ratione corporis est forma per quam habet esse corporeum, si autem in homine non est forma alia praeter animam, sed per eam solam habet corpus esse corporeum et animatum et sic de ceteris perfectionibus, cum illa separata fuerit in morte, sequitur

Durandus die Lösung dieser Frage, Jemanden befremdlich oder gar gefährlich vorkommen, so möge er wissen, daß sie aus der Annahme einer einzigen substantialen Form in Christus hervorgeht, einer Annahme, der man nicht allzu hartnäckig anzuhängen bräuchte, sobald es sich zeigen sollte, daß aus ihr etwas folgt, was dem Irrthum nahe kommt.

Man hat aus dieser Auseinandersetzung des Durandus folgern wollen, daß derselbe die Pluralität der Formen im Menschen lehre. Wir glauben aber, daß man diese Folgerung nicht ziehen darf. Durandus läßt an dieser Stelle die beiden Ansichten als gleichwerthig neben einander stehen. Welcher Ansicht er selber huldigt, geht aus dieser Stelle nicht sicher hervor. Bringt man dieselbe jedoch in Zusammenhang mit anderen Stellen, an denen er über das Verhältniß der Seele zum Leib, über die substantielle Einheit des Menschen und andere hieher gehörige Fragen spricht, so kann es nicht zweifelhaft sein, daß er nur Eine substantiale Form im Menschen anerkennt. Dies dürfte auch aus seiner Bemerkung hervorgehen, daß man erst dann von dieser Lehre ablassen müsse, wenn es sich herausstellen sollte, daß sie zum Irrthum führe. Das „pertinaciter adhaerere" scheint zu beweisen, daß man zu seiner Zeit mit großer Hartnäckigkeit die Lehre vertheidigte, daß im Menschen nur Eine substantiale Form vorhanden ist. Wäre dem nicht so gewesen, so hätte sich wenigstens Durandus nicht gescheut, offen und entschieden den h. Thomas zu bekämpfen, denn er hat bei nur zu vielen und wichtigen Lehren den Beweis geliefert, daß er auf die Worte seines großen Ordensmeisters nicht geschworen hat.

Die Gegner des h. Thomas behaupten nicht blos, daß die ältere Scholastik des Mittelalters die Frage über das Wesen des Körpers als eine Controverse behandelt habe, sondern daß auch die neuere Scholastik, wie sie durch die Jesuiten namentlich in Spanien begründet wurde, hierin von dem Aquinaten abweiche. Besonders soll Suarez, der Bannerträger der neueren Scholastik, eine Körperlehre aufgestellt haben, die sich sehr der Auffassung des Scotus nähert[1]). Nach P. Ramière läßt sich die Lehre des Suarez sehr leicht mit der Chemie unserer Tage

---

quod corpus desiit esse essentialiter quod erat. Et sic soluta est ejus unio cum divinitate propter desitionem ejus, quamvis non sit facta separatio proprie. Ib. n. 8.

1) Cf. Botalla o. c. p. 41 u. Ramière, „L'accord de la philosophie de St. Thomas." p. 26.

in Einklang bringen. Noch mehr als Suarez sollen Lessius, Tolomei, Losada und die meisten Jesuiten des 17. Jahrhunderts von der thomistischen Körperlehre differiren.

Wir können die Lehren all' dieser Männer, deren Autorität auch von weniger Bedeutung ist, nicht speciell anführen, sondern begnügen uns, die Körperlehre des Suarez in Kürze zu entwickeln, um an ihm nachzuweisen, daß auch die neuere Scholastik über das Wesen der Körper in der Hauptsache nichts Anderes lehrt, als Thomas und seine Schule. Es wird sich wiederum zeigen, daß die Abweichungen zwischen dem Aquinaten und Suarez mehr im Ausdruck, als in der Sache liegen.

Suarez nimmt mit allen Scholastikern eine materia prima an[1]). Dieselbe ist nach ihm nur Eine in allen sublunarischen Körpern. Die Existenz der materia prima gewinnt er wie Aristoteles und alle Peripatetiker aus der Transmutation der Körper. Da alle Erdkörper und die Elemente ineinander substantiell verwandelt werden können, so muß es ein gemeinsames Subject geben, an dem sich die Wandlung vollzieht. Dieses „erste Subject" aller Substanzveränderung kann nicht selber ein Körper oder eine Substanz sein, denn in diesem Falle wären die Körper nicht mehr wesentlich von einander verschieden; ebenso würde die hinzukommende Form mit ihm kein unum per se bilden, sondern nur eine accidentelle Einheit. Dieses erste Subject aller substantialen Veränderung ist die materia prima.

Weil die materia prima an sich indifferent ist zu allen Formen, durch welche sie zum substantialen Compositum bestimmt wird, so ist sie an sich und ohne die Form keine complete Substanz, sondern nur eine incomplete, d. h. die Materie ist an sich keine Species und darum auch keine volle Wesenheit. Man kann deßhalb auch nicht sagen, daß die Materie in irgend einer Weise zusammengesetzt wäre, etwa aus einer substantialen Potenz und aus einer substantialen incompleten Form, wodurch sie etwa das generische Sein des Körpers besäße; sie ist etwas einfaches und nicht zusammengesetztes[2]).

---

1) Suarez behandelt die Lehre von Materie und Form in den elf Sectionen der disp. XIII seiner Metaph. Disput. Cornoldi hat diese Disputation eigens abdrucken lassen unter dem Titel: Francisci Suaresii Doctoris Eximii de corporum natura tractatus. Bononiae 1877, wodurch die Anschaffung dieses vortrefflichen Tractates Jedermann möglich ist.

2) Disp. XIII. sect. 3. n. 9—12.

Bekanntlich definirt der englische Lehrer die materia prima als potentia pura. Sie ist ihm eine „reine Potenz", weil sie weder einen Act der Essenz, noch der Existenz einschließt. Unter actus essentiae versteht der h. Lehrer dasjenige, wodurch etwas in eine bestimmte Species oder ein bestimmtes Genus eingereiht wird. Für den Menschen ist z. B. das rationale der Act seiner Wesenheit, weil er dadurch der species humana eingereiht wird. Actus existentiae ist jener, wodurch etwas außer seiner Ursache und seiner Möglichkeit gesetzt wird, so daß es in sich selber besteht. Die existentia kommt nur dem zu, was eine Wesenheit hat. Da nun die materia prima weder eine Species oder ein Genus ist, noch etwas solches, wodurch eine Wesenheit außer ihrer Ursache und ihrer Möglichkeit gesetzt wird, d. h. in's Dasein tritt: so schließt sie jeden Act der Essenz und Existenz aus und muß als bloße Potenz gefaßt werden [1]).

Suarez stimmt insoweit mit dem Aquinaten überein, daß auch er die Materie als eine potentia pura bezeichnet, worin, wie er sagt, alle Philosophen übereinkommen, doch bedarf nach ihm diese Ausdrucksweise einer sorgfältigen Erklärung [2]). Man darf die potentia pura der Materie nicht so erklären, daß sie gar keinen Act einschließt, wie es Thomas thut, im Gegentheil, man muß sagen, daß die materia prima aus sich und als solche sowohl einen Actus der Essenz, als der Existenz besitzt. Allerdings kommt der Materie diese doppelte Wirklichkeit nicht unabhängig von der Form zu, sondern nur mit Rücksicht ihrer inneren Beziehung zur Form.

Der doctor eximius begründet seine Abweichung von der thomistischen Schule auf mehrfache Weise. Die Materie wird innerlich in

---

1) In substantiis compositis non potest dici, quod alterum eorum tantum essentia dicatur. Quod enim materia sola non sit essentia planum est, quia res per suam essentiam cognoscibilis est, et in specie ordinatur vel genere: materia autem non est cognitionis principium, nec secundum eam aliquid ad speciem vel ad genus determinatur, sed secundum id solum quo in actu aliquid est. Neque etiam forma tantum substantiae compositae essentia dici potest, quamvis quidam hoc asserere conentur. Ex his enim quae dicta sunt patet, quod essentia est id quod per definitionem rei significatur; definitio autem substantiarum naturalium non tantum formam sed et materiam continet. St. Th. de ente et essentia c. 2.

2) Disp. XIII. sect. 5. n. 1.

ihrem Sein nicht durch die Form constituirt, denn in diesem Falle wäre die Materie ohne die Form kein Sein, sondern ein Nichts. Wenn aber die Materie unabhängig von der Form eine Realität und eine physische Potenz ist, dann muß ihr auch unabhängig von der Form irgend welche Wesenheit zukommen. Einen weitern Grund dafür, daß die Materie einen Act der Wesenheit einschließt, findet Suarez darin, daß die materia prima aus sich eine einfache Realität, simplex entitas, ist. Zum Begriffe einer einfachen Entität gehört es aber, daß sie nicht durch etwas Anderes, sondern durch sich selbst in ihrem Sein und in ihrer Wesenheit constituirt wird, folglich ist die Materie durch sich selbst eine Wesenheit[1]). Und nicht blos den Act der Essenz hat die Materie aus sich, sondern auch den Act der Existenz, der verschieden ist von der Existenz, die sie durch die Form hat. Der Act der Existenz fügt nämlich zur Wesenheit nichts Reales hinzu, sondern ist mit der verwirklichten Wesenheit identisch. Da nun die Materie eine Wesenheit hat und diese Wesenheit in den Körpern wirklich ist, so kommt ihr auch unabhängig von der Form die Existenz zu[2]). Außer anderen Gründen

---

1) Dico ergo primo: Materia prima ex se et non intrinsece a forma habet suam entitatem actualem essentiae, quamvis non habeat illam, nisi cum intrinseca habitudine ad formam. Loquor in hac assertione de actuali esse essentiae, ut in nominibus et modo loquendi conveniam cum auctoribus contrariae opinionis, quanquam in hoc sensu et quoad hanc partem non video, quomodo possit esse opinionum diversitas (Suarez hält somit selber dafür, daß er sachlich nicht von der thomistischen Schule abweicht): nam materia creata a Deo et in composito existens, habet aliquam essentiam realem, alioquin non esset ens reale; sed essentia materiae non constituitur intrinsece in suo esse essentiae per formam: ergo per se ipsam habet suam qualemcunque entitatem essentiae . . . Unde sumitur secunda ratio: nam omnis entitas simplex necessario habet per se ipsam intrinsece et non per aliam entitatem suam essentiam, quia in hoc consistit ipsamet ratio entitatis seu essentiae simplicis: sed materia est essentia simplex: ergo. Ibid. sect. 4. n. 9.

2) Dico secundo: Materia prima etiam habet in se et per se entitatem seu actualitatem existentiae distinctam ab existentia formae, quamvis illam habeat dependenter a forma. Fundamentum hujus conclusionis, supposita praecedenti, est, quia esse existentiae nullam rem vel modum realem addit supra entitatem essentiae, ut actualem et extra causas positam, quia hoc ipso, quod entitas concipitur actualis extra causas, concipitur existens. Quod principium infra disp. 34 ex professo

geht dies auch aus folgendem hervor: Die Materie, wie sie der Form unterliegt und Subject der Generation ist, ist kein reines Nichts, denn sonst könnte aus ihr nichts generirt werden, folglich muß sie als eine geschaffene Realität betrachtet werden. Wenn aber dies, dann ist sie auch eine actuelle und existirende Realität, denn alle Schöpfung terminirt in der Existenz, und ein reales Subject kann es nicht geben, wenn es nicht in rerum natura existirt. Die Materie schließt somit den Act der Existenz ein. Allerdings fügt er auch hier wieder bei, daß diese Existenz der Materie von der Form abhängt und daß sie so unvollkommen ist, daß sie ohne Hilfe der Form naturgemäß nicht bestehen kann — illa (sc. existentia) tamen adeo imperfecta est, ut sine formae adminiculo naturaliter esse non possit[1]).

Wenn man die Gründe beachtet, mit denen der doctor eximius seine abweichende Ansicht zu stützen sucht, so erkennt man unschwer, daß zwischen dem englischen Lehrer und Suarez kein sachlicher Unterschied besteht. Suarez schreibt deßhalb der Materie eine Wesenheit und Existenz zu, weil sie kein Nichts, sondern ein Sein, eine Realität ist. Der h. Thomas leugnet aber keineswegs die Realität der Materie; im Gegentheil, er theilt ihr ein Sein zu. Der Aquinate sagt nur, daß man das Sein der Materie nicht ein Sein der Wesenheit und der Existenz nennen könne. Weil die Materie kein solches Sein hat, wodurch sie in ein Genus oder in eine Species eingereiht wird, so kann man ihr Sein auch keine Wesenheit und folglich auch kein Sein der Existenz nennen. Suarez hingegen nimmt den Begriff Wesenheit weiter und theilt die Wesenheit auch dem zu, was nur irgendwie das Sein besitzt. Der Unterschied zwischen den beiden großen Lehrern, um es wiederum zu sagen, besteht nicht in der Sache, sondern nur in den Worten. Goudin hat deßhalb vollständig recht, wenn er die Gegner vor die Alternative stellt: Quaero ab adversariis, quid tandem intelligant per actum essentialem? Vel enim intelligunt omne id quod non est nihil, ita ut actus opponatur nihilo, et quidquid non est nihil, dicatur actus; et in hoc sensu sine dubio materia erit

---

probandum est. Ex illo autem evidenter sequitur materiam, sicut habet entitatem essentiae actualem, distinctam a forma, ita habere suum proprium esse existentiae, quod retinet sub quacunque forma. Ibid. sect. 4. n. 13.

1) Ibid. n. 14.

actus, quia non est nihil, sed res aliqua. Sed hoc modo usurpare nomen actus, est abuti terminis; quia et potentia quoque annumeratur in rebus, ingrediturque compositionem entis creati[1]). Vel intelligunt per actum essentialem aliquid determinatum in linea entis et exprimens modum essendi specialem, in quo sensu dixit D. Thomas, „actum esse id quod determinat potentiam"; et sic materia non est actus, quia de se est quid indeterminatum, et ad omnes entis materialis species indifferens[2])." Es ist demnach ein arger Mißbrauch, den man mit der Auctorität eines so gefeierten Namens treibt, wenn man ihn mit dem h. Thomas in wesentlichen Zwiespalt bringen will und ihm Lehren unterschiebt, die mit dem heutigen Atomismus Aehnlichkeit haben, Lehren, die er immer als falsch und sogar als absurd verworfen hat.

In dem Vorhergehenden haben wir bereits den Hauptdifferenzpunkt zwischen Suarez und den Thomisten berührt. Die übrigen Differenzen betreffen nur solche untergeordnete Fragen, in denen auch innerhalb der Thomistenschule Verschiedenheit herrscht. Hieher gehört z. B. die Frage um die Causalität und das Subject der Accidentien im körperlichen Compositum. Die Einen behaupten, die materia prima sei an sich und ohne die Form Ursache der körperlichen Eigenschaften, wie der Quantität, Figur, Farbe u. dgl.; andere leugnen dies und schreiben der Materie als solcher keine Causalität bezüglich der Accidentien zu, sondern nur dem Compositum. Suarez hat hierin seine eigene Ansicht, die von der des h. Thomas verschieden ist. Dagegen stimmt er in den wichtigen Fragen über die Eduction der Form und das Verbleiben der Elemente in der Mischung mit dem Aquinaten überein. In der letzteren Frage tadelt er sogar den Cajetan, der behauptet, daß Scotus über das Verbleiben der Elemente anders denke, als Thomas. Nach Suarez findet in diesem Punkte zwischen den beiden Lehrern keine Differenz statt[3]). Auch in der Lehre über die Himmelskörper stimmen Suarez und Thomas überein. Die Himmelskörper sind gleichfalls aus Materie

---

1) Statt „quia et potentia . . . entis creati" hat die neueste Pariser Ausgabe: „Quia inter nihil et ens actu mediat potentia realis."

2) Philos. Divi Thomae. t. II. pars I. qu. 2. art. 2.

3) Immerito (sc. Scotus) impugnatur a Caietano; non enim repugnat doctrinae D. Thomae, nullibi enim id negavit: quin potius id indicat in sensu a nobis exposito. Disp. XV. sect. 10. n. 41.

und Form zusammengesetzt. Suarez hält nur dafür, daß ihre Materie eine andere ist, als die der sublunarischen Körper.

In der Psychologie ist die Uebereinstimmung zwischen den beiden großen Lehrern noch größer. Suarez erklärt die aristotelische Definition von der Seele (anima est actus corporis physici potentia vitam habentis), aus welcher Scotus seine forma corporeitatis herleiten wollte, genau so, wie der englische Lehrer [1]). Er bekämpft die Pluralität der Formen heftig [2]) und bedient sich dabei der Gedanken des h. Thomas, dessen Beweisführung er eine demonstrative nennt und dessen Lehre er mit dem Prädicat „verissimam" belegt [3]), während er die Gründe des Scotus und Heinrich v. Gent als „valde debiles" [4]) bezeichnet. Wie mag man sich nun erkühnen und behaupten, Suarez nähere sich in seiner Lehre über Materie und Form dem Duns Scotus?

Gegen die Lehre von einer einzigen substantialen Form im Menschen, welche Suarez auch in der h. Schrift begründet sein läßt, haben die Gegner alle möglichen Schwierigkeiten aufgebracht. Man will besonders nicht einsehen, wie die vernünftige Seele dem Körper das körperliche, i. e. das materielle Sein verleihen könne. Suarez antwortet, wie der doctor angelicus, daß die Seele nicht das materielle Sein verleiht, sondern nur bewirkt, daß die Materie zum menschlichen Körper wird. Die Seele ist nur Ursache, daß der Stoff zu seiner Bestimmung und Vollkommenheit gelangt [5]).

An zweiter Stelle hat die forma cadaverica den Gegnern des h. Thomas von jeher großen Schrecken verursacht. Suarez kommt den Erschrockenen nicht zu Hilfe, etwa durch eine Leugnung der Cadaverform, sondern er behauptet ganz entschieden gegen Scotus und Heinrich

---

1) Ibid. n. 15.

2) Ex his ergo satis concluditur, non sequi ex mistione elementorum, quod sint in misto plures formae substantiales: quia formae elementorum non manent in misto formaliter, sed virtute tantum, quae est sententia Aristotelis et communiter recepta. Ibid. n. 52.

3) Ibid. n. 62.

4) Ibid. n. 14.

5) Respondendum est, formam non dare esse materiae, sed composito, nimirum homini, qui essentialiter rationalis est; materiae vero eatenus dicitur dare esse, quatenus illam in suo esse conservat. Neque est necessarium ut homo ratiocinatur per corpus, sed satis est, ut corpus modo aliquo deserviat ratiocinationi. De anima l. I. c. 12. n. 18.

v. Gent: In morte hominis et cujuscunque animalis forma cadaveris introducitur, ne materia maneat sine forma[1]). Selbstverständlich lehrt er dann auch consequent mit dem h. Thomas, daß beim Tode Christi in die Materie des Leibes die forma cadaveris introducirt wurde, wie dies bei jedem andern Menschen der Fall ist. Auch bezüglich der Beantwortung anderer Schwierigkeiten, wie z. B. derjenigen, die aus den Consecrationsworten des Brodes und Weines genommen wird, findet er sich im Einklange mit dem Engel der Schule. Es ist demnach vollkommen gerechtfertigt, wenn man Suarez zu seiner Zeit als den wiedererstandenen Thomas (alter Aquinas), den Mund des Aquinaten, den ersten Schüler und besten Interpreten des Engels der Schule gefeiert hat[2]).

Wir haben nunmehr die cosmologischen und psychologischen Lehren all' jener Scholastiker durchgegangen, welche unsere Gegner gern für sich in Anspruch nehmen möchten[3]). Es that uns für den Leser leid, daß wir unter jedem Namen fast dasselbe wiederholen mußten, aber es war dies nothwendig, um unwiderleglich darzuthun, daß auch jene mittelalterlichen Lehrer, welche man als Gegner der thomistischen Doctrin bezeichnet, in der Frage über das Wesen der Körper und des Menschen wesentlich nicht differiren. Wir finden bei allen die Zusammensetzung aus Materie und Form; alle anerkennen eine materia prima und forma substantialis und definiren die beiden Wesensprincipien auf dieselbe Weise, denn die Abweichungen liegen entweder nur im Ausdruck oder sind untergeordneter Natur. In der wichtigen und ausschlaggebenden Frage bezüglich des Verbleibens der Elemente in der Mischung sind mit Ausnahme des Albertus Magnus, der sich hierin unbestimmt ausdrückt, abermals alle einstimmig, daß die Elemente nicht unversehrt, sondern nur virtuell in der Mischung vorhanden sind. Auch in den übrigen hieher gehörigen cosmologischen Fragen, wie z. B. über die Eduction der Form und das Lebensprincip, herrscht kein wesentlicher Dis-

---

1) Disp. XV. sect. 10. n. 16.

2) Cf. Werner, „Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte." I. Bd. p. 90 ff.

3) Namen von geringerer Bedeutung haben wir übergangen. Unter ihnen wird auch Petrus Aureolus († 1321) aufgeführt. Derselbe stimmt bezüglich der beseelten Wesen mit Scotus überein, in seiner Definition der materia prima weicht er jedoch von Scotus ab und schließt sich an Thomas an.

sensus. Man muß nur im Auge behalten, daß die mittelalterlichen Denker einander nicht wörtlich nachbeten, sondern daß jeder in seiner individuellen Weise sich ausdrückt. Jeder gibt dieselbe Sache, aber in anderer Form. Eine erhebliche Differenz entsteht erst bei der Frage, ob im Menschen nur Eine Form vorhanden ist oder mehrere. Aber auch jene, welche im Menschen eine Pluralität der substantialen Form anerkennen, verwahren sich mit aller Entschiedenheit, daß dadurch der substantialen Einheit des Menschen auch nur im mindesten Eintrag gethan werden soll. Auch nach ihnen bleibt die Seele Informationsprincip für den Leib; sie gibt dem Leibe das menschliche Körpersein und verbindet sich dadurch mit dem Leibe im Sein, so daß aus beiden Ein Sein und Eine Wesenheit entsteht. Sie entfernen sich deßhalb mit Nichten von dem Grundgedanken der Lehre von Materie und Form; sie stehen innerhalb des Rahmens der peripatetischen Körperlehre. Es bleibt deßhalb wahr, was wir schon wiederholt behauptet haben, daß in der Frage über das Wesen der Körper und des Menschen die alte Schule einig ist.

Die Differenzen in dieser Lehre verlieren noch mehr an Bedeutung, wenn man bedenkt, daß jede Lehre eine Entwickelungsstufe durchmachen muß. Im ersten Auftreten erscheint sie unklar und unbestimmt, erst die weitere Entwickelung gibt ihr Klarheit und Bestimmtheit. Dies gilt wie von der ganzen Scholastik, so ganz besonders von der Lehre über das Wesen der Körper. Bei Alexander von Hales, der zum ersten Male die aristotelische Physik und Psychologie verwerthet, ist die Körperlehre noch vielfach unbestimmt; er vermag die neuen Gedanken noch nicht so sicher zu gebrauchen. Auch der doctor universalis weiß sich noch nicht vollständig von der Auffassung des Avicenna über das Verbleiben der Elemente in dem gemischten Körper loszumachen. Erst unter seinem Schüler, dem englischen Lehrer, gelangt, wie manche andere Lehre, so auch diese zu ihrer vollen Bestimmtheit und Klarheit und zu ihrer vollen Bedeutung.

Botalla hat es dem Verfasser sehr übel genommen, daß er in seiner Schrift „Materie und Form" diese Lehre eine Fundamentallehre genannt hat, mit der das peripatetische System steht und fällt. Die Darstellung dieser Lehre bei den bedeutendsten Scholastikern dürfte gezeigt haben, daß in der That diese Lehre nicht blos ihre Naturphilosophie und Psychologie und Metaphysik, sondern auch vielfach ihre Theologie beherrscht. Die Philosophie hat zum Objecte das Wesen der Dinge. Die

Frage um die Wesenheit und um die Principien, welche die Wesenheit constituiren, ist deßhalb für jedes System eine Grundfrage. Und weil die Proprietäten und die Thätigkeit aus dem Wesen kommen, so hängt von der Auffassung des letztern die Erkenntniß aller Eigenschaften und Activität und somit alles dessen ab, was an den Dingen sich findet. Wir müssen deßhalb auch hier wiederholen: die Lehre von Materie und Form ist eine Fundamentallehre, und wer ihr nicht anhängt, gehört nicht zur peripatetischen Schule.

Es würde uns noch erübrigen, den Einwurf zu corrigiren, daß die thomistische Lehre im 17. Jahrhundert von dem größten Theil der katholischen Schule aufgegeben und im 18. Jahrhundert allgemein verschmäht worden und jetzt gänzlich aus dem philosophischen Unterricht eliminirt sei. Wir unterlassen es, da Cornoldi darauf bereits geantwortet[1]) und eine allseitige Widerlegung zu weit führen würde. Wir bemerken nur, daß im 17. Jahrhundert die Lehre des Engels der Schule an den vorzüglichsten Hochschulen, wie zu Paris, Coimbra, Salamanka, und an den meisten katholischen Anstalten herrschte. Wir geben zu, daß dieselbe im 18. Jahrhundert vielfach von der cartesianischen Philosophie verdrängt wurde. Aber wer wird aus diesem Factum für die thomistische Doctrin Nachtheiliges folgern? Hat nicht gerade der Abfall vom h. Thomas und die Annahme der Atomenlehre des Cartesius so viel Unheil für die katholische Philosophie gebracht? Gehören nicht die philosophischen Verirrungen des 18. Jahrhunderts zu den beklagenswerthesten? Um so weniger läßt sich aus diesem Abfalle etwas schließen, als an die Stelle der thomistischen Doctrin durchaus nicht die des Scotus gesetzt wurde, sondern der Abfall war gleichmäßig von Thomas, wie von Scotus. Daß aber auch im 18. Jahrhundert der Abfall nicht ein vollständiger war, dafür ließen sich viele Thatsachen anführen[2]). Wir

---

1) „La conciliazione della fede . . .“ p. 150 seq.

2) Unter den wenigen Namen aus der Gesellschaft Jesu, die Ramière als Gegner des h. Thomas citirt, ist auch Ulloa. Aber gerade dieser hat seine „Physica speculativa“ (Romae 1713) vornehmlich gegen die neue Secte des Atomismus geschrieben, welche die Jugend zu verderben suche, aber glücklicher Weise noch von keiner Universität in Spanien angenommen ist. Haec contra materiam primam formasque substantiales peripateticas opinio, quam nulla Hispania Universitas est amplexa, multis placuit ex nationibus exteris. Er hält eine Pluralität der Formen in den Mischungen und lebenden Wesen für probabel.

erinnern nur an die Jesuitenschulen, in welchen um das Jahr 1757 durch die Generalcongregation folgende Sätze zu lehren verboten wurden: Non datur materia prima; elementa non componuntur ex materia et forma, sed ex atomis; mixta etiam corpora (excepto homine) non habent propriam formam substantialem, sed pro varia atomorum mixtura et dispositione exhibent illas species quas videmus auri, marmoris . . . .[1]). Wenn auch zu Anfang dieses Jahrhunderts die Philosophie des Engels der Schule fast ganz verlassen war, so ist dies in den letzten Jahrzehnten ganz anders geworden; der doctor angelicus ist bereits wieder nahe daran, der gemeinsame Lehrer aller katholischen Schulen zu sein.

Fünftes Kapitel.

Die Verurtheilungen der Lehre des h. Thomas.

Um den Beweis zu führen, daß die Körperlehre des Aquinaten im Mittelalter durchaus nicht allgemein anerkannt war, verweisen die heutigen Gegner desselben auf die wiederholten Verurtheilungen, welche gerade jene cosmologischen und psychologischen Lehren erfahren haben, die unsere gegenwärtigen Streitfragen betreffen.

Schon zu Lebzeiten des h. Thomas soll sich zu Paris ein heftiger Kampf gegen seine Lehre von einer einzigen Form im Menschen erhoben haben. Dieser Kampf sei nach seinem Tode noch heftiger geworden. Unter den Sätzen, die wiederholt von der Universität Paris verurtheilt wurden, seien mehrere gewesen, die dem englischen Lehrer angehörten. Von Paris habe sich der Widerstreit gegen Thomas auf die englischen Hochschulen verpflanzt und zur Folge gehabt, daß der Erzbischof von Canterbury, Robert Kildwardby, obwohl selbst Dominicaner, an der Spitze der Oxforder Theologen die in Paris verurtheilten Sätze nochmals verurtheilte. Sein Nachfolger, Johann Peckham, habe nicht blos diese Censur bestätigt, sondern auch feierlich in einer Synode die betreffenden Sätze, unter denen der achte die Einheit der substantialen Form behauptet, als häretisch verworfen. Diese Verurtheilungen, schreibt

---

1) Cf. Pascal, „St. Thomas et le R. P. Bottalla.“ Paris 1878. p. 70.

Bottalla, beweisen zum Mindesten so viel, daß in dieser Frage eine tiefe Spaltung in der Schule herrschte; sie beweisen aber auch, daß man diese Ansichten nicht blos als neu betrachtete, sondern auch mit den Sätzen in Zwiespalt fand, die man bisher als sicher vertheidigt hatte[1]).

Diese Censuren sollen einen allgemeinen Abfall von der thomistischen Doctrin nach sich gezogen haben. Selbst ein großer Theil der Dominicaner soll die Doctrin ihres großen Ordensgenossen aufgegeben haben. Nur durch viele Bemühungen und durch strenge Maßnahmen der Ordenscapitel der Dominicaner, welche unter strengen Strafen zum Festhalten an der thomistischen Lehre verpflichteten, sei es gelungen, die Lehre des h. Thomas zur alleinherrschenden im Predigerorden zu machen.

Ehe wir die Uebertreibungen und historischen Unrichtigkeiten, welche sich unsere Gegner in der Schilderung des Kampfes gegen die thomistische Lehre zu Schulden kommen lassen, auf ihr rechtes Maß zurückführen, bemerken wir zuvor, daß der Kampf gegen eine wissenschaftliche Lehre noch kein Zeichen ihrer Falschheit bildet. Wäre die Bekämpfung einer Lehre ein Zeichen ihrer Falschheit, dann müßten wir alle philosophischen Lehren und Systeme als gleich falsch verwerfen, denn alle Systeme sind bekämpft und heftig bekämpft worden. Was müßte man von der h. Schrift halten, wenn man einen solchen Maßstab an sie anlegen wollte? Es ist ja ein Satz allgemeiner Erfahrung, daß gerade die Wahrheit am meisten bekämpft wird. Will man aus dem Kampfe gegen den englischen Lehrer, der nun bereits sechshundert Jahre dauert, etwas folgern, so kann dies nur zu Gunsten seiner Lehre sein. Ein Lehrsystem, an dem Jahrhunderte nichts Erhebliches zu ändern vermögen, kann nur auf dem Boden der Wahrheit erbaut sein. Der Engel der Schule hat seine Gegner gehabt und hat sie noch immer und er wird sie auch in Zukunft haben. Das leugnen wir nicht; aber das leugnen wir entschieden, daß diese Gegnerschaft zu den Lebzeiten des h. Lehrers und unmittelbar nachher so allgemein gewesen ist, als es die Gegner gern wünschten.

Wir müssen es vor Allem als eine volle Unwahrheit bezeichnen, daß sich schon zu Lebzeiten des h. Lehrers an der Pariser Universität ein heftiger Kampf gegen die Lehre von der Einheit der Form in jedem Compositum erhoben habe. Die geschichtlichen Nachrichten wissen von einem solchen Kampfe nichts. Dagegen wissen die Urkunden sehr viel

---

1) Bottalla o. c. p. 35 seq. — Cf. Ramière, „l'Accord . . .“ p. 24.

von dem immensen Ansehen zu erzählen, das der Engel der Schule an den Universitäten zu Neapel, Bologna, Pavia und ganz besonders zu Paris genoß. Um sich davon einen Begriff zu machen, muß man das Schreiben lesen, das die Universität Paris bei seinem Tode an das Provinzialcapitel der Dominicaner, das gerade in Lyon versammelt war, richtete. Größeres Lob und größere Huldigungen hätte die erste wissenschaftliche Auctorität der damaligen Welt nimmer zu ertheilen vermocht. Sie kann ihrem Schmerze nicht Ausdruck geben, um zu beklagen, daß die hellleuchtende Sonne der Wahrheit aufgehört habe, die Kirche zu erleuchten, daß derjenige heimgegangen sei, der nur durch eine ganz besondere Gnade der Welt geschenkt worden ist, und in dem die göttliche Weisheit selber sich niedergelassen zu haben schien, um die tiefsten Dunkel der Natur zu entfalten [1]). Und das schreiben dieselben Männer, die sich vor noch nicht langer Zeit entschieden geweigert hatten, einem Gliede der Mendikanten-Orden einen Katheder einzuräumen. Zu seinen Lebzeiten durften es seine Feinde, wenn er unter den hervorragenden Lehrern solche hatte, nicht wagen, Lehren anzugreifen, die er in allen seinen Schriften mit der größten Entschiedenheit behauptete und mit der ihm allein eigenen Klarheit begründete. Es ist wohl wahr, daß gleichzeitig mit dem englischen Lehrer Heinrich v. Gent mit großem Erfolge in Paris docirte, der in untergeordneten Fragen von Thomas abwich. Aber von einem Kampfe des doctor solemnis gegen den Aquinaten weiß die Geschichte nichts; im Gegentheil, derselbe war dem h. Thomas in größter Verehrung zugethan. In seinen Schriften, die nach dem Tode des h. Thomas veröffentlicht wurden, bekämpft er thomistische Lehren, wie z. B. das Individuationsprincip; aber er nennt den Namen des doctor angelicus nicht. So groß ist seine Verehrung gegen den h. Lehrer.

Nicht minder unrichtig ist, wenn man behauptet, daß schon zu seinen Lebzeiten mehrere Sätze aus seiner Doctrin zu Paris verurtheilt worden seien. Es haben mehrfache Verurtheilungen während seines Lebens stattgefunden, dieselben betrafen jedoch vorzüglich die averroistischen Irrthümer, deren Bekämpfung für ihn eine Lebensaufgabe war; sie haben mit seiner Lehre nur so viel zu thun, daß sie in derselben widerlegt sind.

Der Kampf gegen die thomistische Lehre brach erst nach dem Tode

---

1) Du Boulay, „Hist. Acad. Paris.“ T. III. p. 408.

des h. Thomas aus. Die erste Veranlassung hiezu gab jedoch nicht die Lehre über das Wesen der Körper und des Menschen, sondern die Frage um das Individuationsprincip. Im Jahre 1277 ließ Bischof Stephan Tempier durch eine Versammlung der Pariser theologischen Facultät einen Syllabus der damals an der Artistenfacultät herrschenden Irrthümer herstellen und verurtheilte 222 Sätze aus der Theologie und Philosophie. In diesem Syllabus befinden sich drei Sätze, welche Heinrich v. Gent mit folgenden Worten aufzählt: Unde et inter erroneos articulos nuper ab Episcopo Parisiensium damnatos est illa propositio. Unus enim illorum articulorum dicit sic: quod Deus non possit multiplicare plura individua sub una specie sine materia, error. Alius vero dicit sic: quod formae non recipiunt divisionem, nisi secundum materiam, error, nisi intelligatur de formis eductis de potentia materiae. Tertius dicit sic, quod quia intelligentiae non habent materiam, Deus non posset plures facere ejusdem speciei, error[1]).

Und damit man nicht im Zweifel, wer mit diesen drei Sätzen verurtheilt sei, sollen dieselben den Zusatz gehabt haben „Contra fratrem Thomam". Wenigstens findet sich in einigen Manuscripten dieser Zusatz.

Wir könnten diese Verurtheilung von 1277 ganz übergehen, da sie die Lehre von Materie und Form nicht berührt; weil man aber in neuester Zeit daraus wieder Capital gegen den Thomismus schlagen will, wollen wir die Sache in das rechte Licht setzen. Was den Zusatz „Contra fratrem Thomam" anlangt, so ist derselbe sicher unächt, wie mehrfach nachgewiesen ist. Es klingt auch geradezu unglaublich, daß lediglich die Thesen des h. Thomas den Namen des Autors bei sich gehabt haben sollen, während dies bei keiner der übrigen Thesen der Fall gewesen ist[2]). Damit wollen wir aber keineswegs behaupten, daß in diesen drei Thesen die Doctrin des Thomas nicht gemeint sein konnte. Es ist ja bekannt, daß darüber gestritten wurde, ob in diesen Sätzen die Doctrin des Aquinaten verurtheilt worden sei oder nicht, weßhalb seine Freunde an Bischof Stephan von Bouret die Bitte stellten, bezüglich der von seinem Vorgänger vollzogenen vermeintlichen Verurtheilung des englischen Lehrers eine beruhigende Erklärung abzu-

1) Quodlib. II. qu. 8.

2) Cf. Werner, „Der h. Thomas v. Aquin." T. I. p. 865 ff.

geben. Dieselbe erfolgte 1323 und sprach mit aller Entschiedenheit aus, daß durch die vielgenannte Censur seines Amtsvorgängers die Doctrin des h. Thomas in keiner Weise berührt sein soll[1]).

Wenn aber auch unter den zu Paris 1277 verdammten Sätzen solche gewesen sein sollten, die dem h. Thomas angehörten[2]), so hat das dem Ansehen und der Verbreitung seiner Lehre keinen Eintrag gethan, da man jener Verurtheilung alle Autorität absprach. Dieselbe soll nämlich nicht auf den Rath aller Pariser Doctoren erfolgt sein, sondern nur auf das Betreiben einiger unzufriedener Köpfe — ad requisitionem quorundam capitosorum, wie sich Aegydius von Colonna ausdrückt. Wilhelm von Ockam, gewiß ein unverdächtiger Zeuge für den englischen Lehrer, behauptet geradezu, daß unter den verurtheilten Sätzen sich viele Wahrheiten befinden, weßhalb die reprobirten Artikel heimlich und öffentlich zu Paris gelehrt werden — multi scienter nonnullas assertiones damnatas Parisiis occulte et publice docuerunt[3]).

Im selben Jahre, nämlich 1277, verwarf die Universität Oxford, an ihrer Spitze der Erzbischof Robert Kildwardby, in ähnlicher Weise eine Reihe von Sätzen, die verschiedenen Gebieten des Wissens angehörten. Der letzte dieser Sätze soll die Lehre des h. Thomas von der Einheit der substantialen Form im Menschen gewesen sein. Sein Nachfolger auf dem Stuhle von Canterbury, Johannes Peckham, bestätigte nicht blos diese Censur im Jahre 1284, sondern er berief eine neue Versammlung der Theologen und verurtheilte 1286 acht Thesen als Häresien. Alle diese Thesen drehen sich mehr oder minder um die Einheit der substantialen Form im Menschen. Die letzte Thesis drückt dies offen aus, indem sie lautet: Octavus est, quod in homine est tantum una forma sc. anima rationalis, et nulla alia forma substantialis: ex qua opinione sequi videntur omnes haereses supradictae.

---

1) Supradictam articulorum condemnationem, quatenus tangunt vel tangere asseruntur sanam doctrinam S. Thomae doctoris eximii, ex certa scientia, tenore praesentium totaliter annulamus. Das Actenstück ist vollständig abgedruckt in Cornoldi's „La conciliazione della fede cattolica con la vera scienza." p. 138 seq.

2) Nach Hauréau (De la philosophie scolastique t. II. 215) sollen die meisten der censurirten Sätze die Franziscanerschule betroffen haben.

3) Zigliara op. c. p. 204 seq.

Da Zigliara in seinem vortrefflichen Buche diese Verurtheilungen von Oxford ausführlich behandelt [1]), so können wir uns mit folgenden Bemerkungen begnügen:

1) Diese Synoden, wenn man sie so nennen will, sind weder im Ganzen noch theilweise von der Kirche bestätigt worden und besitzen darum nicht die mindeste kirchliche Auctorität. Und wenn sie je solche besessen hätten, so wäre diese durch die Canonisationsbulle Johann XXII. beseitigt worden, in welcher die Doctrin des h. Thomas mit den größten Lobsprüchen erhoben und kirchlich approbirt wird.

2) Es ist eine Uebertreibung, wenn man durch diese Synoden einen allgemeinen Abfall von der thomistischen Doctrin herbeiführen läßt. Im Gegentheil, die Dominicaner widersetzten sich mit aller Kraft dieser Censur der Lehre ihres Meisters und fuhren fort, dieselbe zu lehren und zu vertheidigen. Und dies thaten sie nicht blos in England, sondern auch in Italien und Frankreich und allüberall. Und doch liest man nirgends, daß sie durch Bischöfe oder Päpste zum Gehorsam gegen die Censur des Kildwardby und Peckham angehalten wurden. Dieselbe ist demnach von den anderen Bischöfen nicht anerkannt worden. Ihre Wirkung war darum nicht besonders groß. In England sind nur wenige Dominicaner der Lehre des h. Thomas untreu geworden und diesen Wenigen stellt die Geschichte kein gutes Zeugniß aus; „paucos et petulantes" nennt sie Echard. Auf die Universität Paris scheint die Verurtheilung in England wenig oder gar keinen Einfluß geübt zu haben. Gottfried von Fontaine wenigstens, ein Zeitgenosse des Stephan Tempier und berühmter Lehrer und Kanzler zu Paris, behauptet, daß zu Paris die Lehre de unitate formae substantialis nicht für irrig gehalten wird. Er wundert sich deßhalb, wie ein einziger Gelehrter (unus homo) öffentlich zu Paris zu behaupten wage, daß diese Artikel (nämlich des Kildwardby) nicht blos in England, sondern allgemein als Häresien verurtheilt sind [2]). Dem Gottfried pflichtet Ockam, ein Gegner des h. Thomas, bei, der geradezu behauptet, daß die Ansicht des h. Thomas de unitate formae in homine in Paris von mehreren Lehrern vorgetragen und vertheidigt werde — opinionem Thomae de unitate formae in homine inter alias condemnavit

---

1) Ib. p. 196—213.

2) D'Argentré, „Collectio judic." T. I. p. 216.

(sc. Kildwardbyus); et tamen tu scis quod plures Parisiis ipsam publice tenent et defendunt et docent[1]).

3) Die in England erfolgten Verurtheilungen thaten deßhalb der Ausbreitung der thomistischen Lehre nicht im mindesten Eintrag. Außer dem Dominicanerorden, in welchem die Doctrin des h. Thomas bald nach seinem Tode zur allgemeinen Geltung gelangte, schloß sich der Orden des h. Augustin ganz an die Doctrin des Aquinaten an. Schon 1287 verordnete das Generalcapitel der Augustiner, daß alle Lectoren und Studenten unverbrüchlich der Lehrweise ihres großen Ordensmagister Aegydius folgen sollen[2]). Nun ist es aber allbekannt, daß Aegydius vollständig in die Fußstapfen des englischen Lehrers getreten ist. Das Gebot, dem Aegydius zu folgen, bedeutet deßhalb ebenso viel, als wenn das Generalcapitel die Doctrin des h. Thomas zum Gebote gemacht hätte. Ebenso wurde durch Humbert von Prulli der Cistercienserorden für die thomistische Doctrin gewonnen, ein Orden, der gerade damals sehr verbreitet und mächtig war. Der Generalprior der Carmeliten, Gerard v. Bologna († 1317), steht gleichfalls in allen wesentlichen Fragen auf Seite des h. Thomas gegen Scotus. Radulph der Bretaigner (am Ende des 13. und im ersten Viertel des 14. Jahrhunderts lebend) ist ebenfalls ein vollständiger Thomist. Nicht minder haben um dieselbe Zeit die berühmtesten Lehrer an der Sorbonne sich unbedingt für den Aquinaten erklärt: Siger von Brabant[3]), Peter v. Auvergne, Gottfried v. Fontaine[4]). Der letztere nennt in seinen um das Jahr 1286 publicirten Quaestiones quodlibetales die Doctrin des h. Thomas „utilior et laudabilior", als jede andere Doctrin, so daß man auf ihn das Wort Christi anwenden kann: „Vos estis sal terrae . . ." Würde man seine Doctrin aufgeben, so würden die Studirenden in den Doctrinen der anderen Doctoren wenig Geschmack finden — in doctrinis aliorum saporem modicum invenirent. Welch ein Ansehen muß nicht schon um diese Zeit der doctor angelicus besessen haben, wenn man solche Worte von ihm

---

1) Dialog. l. II. c. 22.

2) Diese Vorschrift war noch um das Ende des 16. Jahrhunderts in voller Geltung, wie Hauréau bemerkt.

3) Von ihm schreibt Hauréau (II. 200): Siger de Brabant formula la profession de foi de la Sorbonne. Cette profession de foi, c'est la doctrine thomiste sans aucun changement.

4) Cf. Werner, op. c. t. I. p. 860 ff.

schreiben kann? Wir vergessen hiebei nicht, daß zwanzig Jahre später Duns Scotus unter dem größten Zulaufe in Paris docirte. Aber der subtile Dialectiker hat auch zur Zeit seines größten Ruhmes das Ansehen des h. Thomas nicht erreicht. Seine kühne Dialectik hat ihm selbst von den Vorständen seines eigenen Ordens Tadel zugezogen und scheint der Grund gewesen zu sein, warum man ihn mitten in seinem Ruhme von Paris nach Köln versetzte. Die Angriffe des Scotus scheinen nur die Autorität des h. Thomas gefestigt zu haben, denn seine Lehre gewann von Tag zu Tag neue Anhänger, weßhalb Jourdain mit Recht schreibt, daß von dem ersten Viertel des 14. Jahrhunderts angefangen der Thomismus an den Universitäten keinen Gegner hatte, als höchstens einige kühne und neuerungssüchtige Geister, die auf keine Auctorität merkten und den doctor subtilis nicht minder bekämpften, als den doctor angelicus[1]).

Diese Bemerkungen dürften genügen, um darzuthun, wie unhistorisch jene zu Werke gehen, welche glauben machen wollen, daß die Doctrin des h. Thomas durch die erwähnten Censuren große Einbuße erlitten habe und in ihrer Reinheit nur von einigen wenigen im 13. und 14. Jahrhundert festgehalten worden sei.

Um die Bedeutung der Censuren zu erhöhen, verweisen unsere Gegner, wie bereits bemerkt, auf die vielen Bemühungen, welche die Generalcapitel der Dominicaner aufgewendet, um die Doctrin des heil. Thomas in ihren Ordensschulen aufrecht zu erhalten. Sie betonen ganz besonders die strengen Strafen, welche den Abfall von seiner Lehre ahndeten, und lassen durchblicken, daß die Doctrin des h. Thomas gewissermaßen mit Gewalt zur Ordensdoctrin gemacht wurde. Es ist richtig, daß die Capitel im Jahre 1278, 1279 und 1284 außerordentliche Anstrengungen für die Reinerhaltung der thomistischen Lehre machten. Sie schickten sogar zwei Abgesandte nach England, welche die abtrünnigen Ordensgenossen ausfindig machen und strenge bestrafen sollten. Aber der würde sehr irren, welcher glaubte, daß es sich bei diesen Bemühungen lediglich um die Einheit der substantialen Form im Menschen handelte. Es handelte sich zunächst um die Abwehr der gottlosen Lehren des Averroës und der arabischen Peripatetiker, die in die katholischen Schulen einzudringen suchten und allüberallhin verbreitet wurden. Diese Irrthümer wollte Kildwardby durch seine Censur vom Jahre 1277

1) Op. c. t. II. p. 151.

vorzüglich treffen[1]). Aehnliche Bemühungen finden wir darum nicht blos bei den Dominicanern, sondern auch bei den Franziscanern. Das Generalcapitel, welches 1295 zu Assisi gehalten wurde, verbot sowohl den Lectoren, als den Studenten mit aller Strenge, sich von den traditionellen Lehren der Schule zu entfernen oder gar fremde, neue und verdächtige Lehren zu verbreiten und zu vertheidigen[2]). Wer die Gefahr kennt, welcher damals die katholischen Schulen insgesammt ausgesetzt waren, der wird in diesen strengen Verordnungen nichts Anderes finden, als eine weise Vorsicht und einen pflichtmäßigen Eifer für die Aufrechthaltung der wahren Wissenschaft gegenüber gottlosen Neuerungen. Daß die Dominicaner mit Gewalt der Lehre ihres Meisters unterworfen wurden, das kann wiederum nur der glauben, der die Selbstständigkeit und Freiheit der mittelalterlichen Denker nicht kennt. Der Grund für die Alleinherrschaft der thomistischen Lehre im Predigerorden liegt in der Heiligkeit des Lebens und in der Weisheit der Lehre des Engels der Schule, wie Jourdain mit Recht bemerkt.

Die Gegner des h. Thomas wärmen noch eine spätere Verurtheilung der Pariser Universität wieder auf, durch welche die thomistische Doctrin wenigstens indirect betroffen worden sein soll. Es ist dies die Censurirung von vierzehn Sätzen des Dominicaners Johannes von Montesono im Jahre 1387. Dieser suchte seine Sätze dadurch aufrecht zu erhalten, daß er erklärte, er folge in denselben nur der Doctrin des h. Thomas, welche vom h. Stuhle gebilligt worden sei. Die Universität erklärte zu wiederholten Malen, daß sie durch ihre Censur durchaus nicht die Doctrin des h. Thomas berühren wollte, sondern nur die irrigen Ansichten des Johannes Montesono im Auge gehabt hätte; sie selber folge der Lehre des Engels der Schule, so weit es Glaube und

---

1) Bekanntlich haben Wilh. v. Lamarre und Wilh. Warron und andere Oxforder Lehrer die thomistische Lehre besonders aus dem Grunde bekämpft, daß sie zum Averroismus führe, Grund genug für den energischen Bekämpfer des Averroës, um auch sie mit dem Anathem zu treffen.

2) Decretum est ad comprimenda ferocia et peregrina ingenia, ne quis adolescens quippiam a se excogitatum, sive notulas a se collectas sive quaestiones suo ingenio compositas audeat aliis extra sodalitium communicare, immo potius sequeretur doctrinam a suis magistris traditam, eorumque tereret vestigia. Lectoribus sive magistris serio cautum est, ne exoticas, novas aut suspectas opiniones aliis traderent vel ipsi defenderent. Du Boulay, Hist. Univ. Par. t. III. p. 511.

Vernunft gestatte. Da Montesono an den Papst appellirte, so sendete die Universität eine Deputation an den Papst Clemens VII. nach Avignon, an deren Spitze Peter d'Ailly stand. Letzterer hatte zu diesem Zwecke im Namen der Universität eine Denkschrift ausgearbeitet, in welcher er verschiedene Lehren des h. Thomas bekämpft und behauptet, daß die Doctrin desselben von Irrthümern und Widersprüchen nicht frei sei. Kurz, die Auslassungen des Peter d'Ailly gestalteten sich zu einem offenen Manifest gegen den Thomismus. Nach zweijährigen Verhandlungen bestätigte der päpstliche Stuhl die Verurtheilung des Montesono.

Es ist in der That unbegreiflich, wie man aus dieser Censurirung gegen den Thomismus Kapital schlagen will. Die Universität hat, wie schon bemerkt, ausdrücklich erklärt, daß sie damit nicht die Lehre des Aquinaten treffen wollte. Nos millies diximus, qualiter sancti Thomae doctrinam in dicta nostra condemnatione nequaquam reprobavimus. Die Denkschrift war wohl im Auftrage der Universität verfaßt, aber mit diesem Auftrage hat dieselbe keineswegs den Inhalt zu dem ihrigen gemacht. Nur wenige Lehrer theilten die Ansicht des d'Ailly. Die Bestätigung der Verurtheilung durch den Papst schließt selbstverständlich nicht die Anerkennung dessen ein, was Peter d'Ailly in seiner Schrift niedergelegt hatte. Daß letzterer in dieser Weise gegen den Engel der Schule auftrat, darf uns nicht Wunder nehmen, da er ein hervorragender Nominalist war, der sich besonders der skeptischen Richtung des Occam anschloß. Aber Wunder muß es uns nehmen, daß auch Werner[1]) der Ansicht ist, daß durch die Bestätigung der Censur „der Sinn, in welchem d'Ailly die Approbation des thomistischen Systems auffaßte, im Allgemeinen und Wesentlichen durch den Papst selber bestätigt worden sei." Der Papst konnte durch seine Approbation doch nur das bestätigen, was verurtheilt war; verurtheilt war aber nicht der Thomismus, sondern irrige Auffassungen des Montesono. Unmöglich kann deßhalb aus dieser Approbation etwas gegen die thomistische Lehre gefolgert werden. Und dies um so weniger, als, wie Jourdain schreibt[2]), Montesono mehr wegen seiner feindseligen Haltung gegen Clemens VII, als wegen seiner Sätze verurtheilt wurde.

Ehe wir dieses Kapitel schließen, können wir nicht umhin, unser Mißfallen auszudrücken, daß die heutigen Gegner des Thomas diese

---

1) Op. c. I. p. 870.

2) Op. c. II. p. 220.

verschiedenen Censuren der wohlverdienten Vergessenheit entrissen haben. Wir können nicht einsehen, was dadurch ihrer Lehre gedient sein soll. Auch wenn es sich mit diesen Verurtheilungen genau so verhielte, wie die Gegner meinen, so würde daraus für ihre atomistische Körper- und Seelenlehre nicht der mindeste Vortheil sich ergeben. Alle diese Censuren betreffen ja nicht die Lehre von Materie und Form als solcher, welche allgemein angenommen ist; sie betreffen in dieser Lehre nur eine untergeordnete Frage, welche das System nicht berührt. Die Atomisten könnten mit einigem Rechte diese Censuren für sich in Anspruch nehmen, wenn dieselben etwa die Lehre verurtheilt hätten, daß in der Mischung die Elemente nicht mehr actuell, sondern nur virtuell vorhanden sind. Davon aber ist keine Rede. Diese sämmtlichen Verurtheilungen haben auch nicht im Entferntesten das atomistische Körpersystem approbiren wollen. Hätten solche Auffassungen von den leblosen uud lebenden Körpern, wie sie unsere Gegner vortragen, damals in den katholischen Schulen geherrscht, dann wären sie viel sicherer unter den Artikeln des Tempier oder Kildwardby zu finden, als die Lehre des h. Thomas von der Einheit der substantialen Form.

Sechstes Kapitel.

Das Verhältniß der thomistischen und scotistischen Lehre zum Atomismus.

Das Ansehen des Engels der Schule ist in unseren Tagen bereits so hoch gestiegen, daß die katholischen Gelehrten nur höchst ungern von seiner Doctrin abweichen. Aus dieser Thatsache erklärt sich das Bemühen, die eigene Doctrin mit der des heil. Thomas in Einklang zu bringen. Man sollte meinen, daß sich nichts so sehr gegenüberstände, als der Atomismus unserer Tage und die Körperlehre des Aquinaten. Und doch fehlt es nicht an Versuchen, welche so disparate Lehren in volle Harmonie bringen zu können glauben.

Den ersten Versuch dieser Art machte der berühmte französische Physiologe Frédault[1]). Derselbe glaubt, daß man nur dadurch der Physiologie und Anthropologie wieder aufhelfen könne, wenn man zur Lehre des Plato, Aristoteles und der Scholastiker zurückkehre, nämlich zur Lehre von Materie und Form. Diese Lehre allein ist ihm im vollen

1) In seinem Werke: Physiologie général. Paris 1863. Und noch mehr in seinem neuesten Werke: Forme et Matière. Paris 1876.

Einklange mit den Thatsachen der Naturwissenschaft und bietet deßhalb allein eine feste Schranke gegen den Alles überfluthenden Materialismus. Frédault faßt diese Lehre in die Worte zusammen: „Unter ihr versteht man, daß jedes für sich bestehende Wesen dieser Körperwelt aus zwei Principien zusammengesetzt ist, aus einem materiellen, nämlich der materia prima sive nuda, welche aus sich kein Sein besitzt, sondern nur die Möglichkeit zum Sein, und aus einem andern einfachen Princip, der Form, welches die Thätigkeit besitzt, aber nur in der Verbindung mit der Materie thätig sein kann [1]).

Diese Lehre führt Frédault des Weiteren durch alle Genera der Körper durch. Alle Körper bestehen aus diesen zwei Wesenstheilen: die Atome, die chemischen Elemente, die Minerale, die Pflanzen, die Thiere und der Mensch. Die Verschiedenheit der Körper leitet er von der Verschiedenheit der Form her. Ganz besonders betont er, daß im Menschen außer der vernünftigen Seele kein anderes formales Princip vorhanden ist. Die Seele vereinigt sich als substantiale Form ihrer Natur und Wesenheit nach unmittelbar mit dem Körper. Die Seele ist auch das Princip und die Ursache für Alles, was im Menschen geschieht.

Das Alles liest und hört sich sehr gut, weil es das volle Einverständniß mit dem Aquinaten zu verrathen scheint. Dem ist aber nicht so. Sobald Frédault die Frage über das Verbleiben der Atome und Elemente in den gemischten Körpern beantwortet, zeigt sich der Gegensatz. Während nach dem h. Thomas die Elemente in den gemischten Körpern nur virtuell vorhanden sind, läßt Frédault dieselben actuell im Compositum existiren. Nach ihm vereinigt sich die Form der Mischung oder eine andere höhere Form, wie z. B. die Form des Menschen, nicht mit der materia nuda, sondern mit den Elementen, die bereits eine active Form haben und dieselbe im Compositum behalten. Die Elemente

1) Par là on entendait, que tout être, et même toute chose de ce monde existant par soi, non par accident, est composé de deux principes: l'un matériel, sorte de matière première ou nue, qui n'est rien par soi, et n'a que la possibilité de devenir quelque chose; l'autre simple puissance, qui possède l'activité et par cela même la forme, mais qui ne peut agir que dans son union avec la matière. Ib. p. 125. Doch gibt Frédault diese Lehre in seiner zweiten Schrift auf. In dieser theilt er der Materie ein wirkliches und bestimmtes Sein zu, ähnlich dem Sein, das der Stoff oder das Material der Kunstwerke besitzt. Er entfernt sich in diesem neuen Werke überhaupt viel weiter von dem h. Thomas, als in dem ersten.

mit ihren substantiellen Formen und ihrer entsprechenden Thätigkeit sind nur der höheren Form subordinirt und von ihr beherrscht und zu neuen höheren Wirkungen erhoben[1]). Da nun gerade in der Lehre über das Vorhandensein der Elemente in den zusammengesetzten Körpern die scholastische Lehre gipfelt, so ist eine Abweichung hierin so viel, als ein Aufgeben der peripatetischen Lehre. Um diesen Preis ist eine Versöhnung mit dem h. Thomas nicht möglich.

Frédault glaubt allerdings, daß er durch seine Annahme von actuellen Elementen in dem Compositum der substantiellen Einheit der Körper nicht zu nahe trete. Letztere will er entschieden aufrecht erhalten wissen, ganz besonders im Menschen. Aber der berühmte Physiologe mag in den entschiedensten Ausdrücken das einzige Sein des Menschen und der übrigen Körper betonen, thatsächlich zerstört er es doch. Denn die Einheit des Seins ist nur dort vorhanden, wo nur ein einziges seingebendes Princip ist. Haben die Elemente im Compositum durch ihre eigene Form das Sein, dann kann ihnen die hinzukommende Form nicht mehr das erste oder substantiale Sein geben, sondern sie kann zu dem Sein der Elemente nur noch ein zweites, accidentelles Sein hinzufügen. Mit der Einheit der Substanz ist es dahin; das Compositum ist ein Aggregat von so vielen Substanzen, als Atome oder Elemente in demselben sich verbunden haben. Damit ist dann aber auch die thomistische Lehre und überhaupt die scholastische Körperlehre auf die Seite geschoben.

Zu dieser wesentlichen Aenderung der scholastischen Lehre bestimmte Frédault außer anderen Gründen ganz besonders die Thatsache, daß die Elemente im gemischten Körper theilweise ihre Eigenschaften behalten, wie z. B. ihre Schwere, und bei der Decomposition unversehrt wieder zu Tage treten. Wir haben diese Punkte bereits ausführlich in unserer Schrift über Materie und Form behandelt[2]) und fügen deßhalb nur einige kurze Bemerkungen zur Widerlegung an.

Frédault muß als Chemiker und Physiologe selber zugestehen, daß die Elemente, wenn sie in die Verbindung eingehen, aufhören müssen, das zu sein, was sie sind, und etwas werden müssen, was sie nicht sind — ils doivent cesser d'être ce qu'ils sont, et devenir quelque chose, qu'ils ne sont pas[3]). Wenn nun die Elemente aufhören, das zu sein, was sie sind, d. h. wenn sie aufhören, Sauer-

1) Ibid. p. 208.

2) 2. Aufl. p. 143—156.

3) Physiol. p. 130.

stoff und Kohlenstoff u. s. w. zu sein, und wenn sie das Sein der Mischung oder eines lebenden Körpers annehmen, d. h. Fleisch und Blut u. s. w. werden, so muß man doch daraus schließen, daß sie ihr früheres Formalprincip verlieren und durch die substantiale Form des Compositums zu einem neuen Sein bestimmt werden. Ebenso lehrt Frédault, daß die Eigenschaften der Elemente im lebenden Körper zwar nicht zerstört, aber transformirt und sublimirt sind [1]). Aber wenn man aus dieser Thatsache etwas folgern will, so kann man nur das folgern, daß auch die Elemente nicht mehr in der früheren Weise vorhanden sind, da ihre Qualitäten transformirt worden sind. Um so mehr muß man das folgern, als im gemischten Körper ganz andere, ja oft entgegengesetzte Qualitäten auftreten, als wir in den Elementen finden. Die Thatsachen der Chemie und Physiologie stehen somit mit der alten Lehre nicht im Widerspruch und zwingen keineswegs, von ihr abzuweichen.

Noch leichter, als Frédault, glaubt P. Ramière S. J. die moderne Naturwissenschaft mit Aristoteles und dem h. Thomas aussöhnen zu können. Man müsse nur zwischen dem Aquinaten und seinen Schülern alter und neuester Zeit unterscheiden. Die Thomisten und ganz besonders die Thomisten unserer Tage haben die Lehre ihres Meisters vielfach nicht verstanden und haben sie vielfach alterirt. Mit der Lehre dieser Thomisten ist wohl keine Versöhnung möglich; recht wohl aber mit der Doctrin des h. Thomas. Diesen Einklang will die Schrift des P. Ramière nachweisen: L'accord de la Philosophie de St. Thomas et de la science moderne au sujet de la composition des corps [2]).

Ramière erkennt ganz richtig, daß der Schwerpunkt der Versöhnung in der Frage liegt, wie die Elemente in der Mischung existiren. Die Chemie läßt sie ihrem Wesen nach unverändert fortdauern, nur ihre Thätigkeit wird durch die Aufnahme in die chemische Verbindung eine andere. Ramière glaubt nun, daß Aristoteles und Thomas ebenso lehren. Zu diesem Zwecke bringt er Stellen aus Aristoteles, an denen der Stagirite unzweifelhaft darthun soll, daß die Elemente im mixtum actuell vorhanden sind. Auch in manchen Stellen des h. Thomas will der Verfasser dieselbe Ansicht ausgesprochen finden, wenigstens sollen sie sich leicht in diesem Sinne erklären lassen. Allerdings gibt Ramière zu,

1) Leurs propriétés ne sont pas détruites; elles sont transformées et comme sublimées au contact de l'âme, puissance supérieure, qui leur communique quelque chose de sa nature. p. 169.

2) Paris 1877.

daß der englische Lehrer an anderen Orten das Gegentheil zu lehren scheine, da er an denselben die actuelle Fortexistenz leugnet und nur eine virtuelle zugesteht. Da aber ein so scharfsinniger Lehrer mit sich selbst nicht in Widerspruch gerathen kann, so kann diese virtuelle Existenz nur so erklärt werden, daß sie mit der Lehre des Aristoteles und mit den anderen Stellen des h. Thomas übereinstimmt. Erklärt man die virtuelle Existenz auf diese Weise, dann harmonirt mit der thomistischen Doctrin die heutige Naturwissenschaft vollkommen, denn auch die letztere läßt die Elemente bei ihrer Aufnahme in die Mischung verändert werden, auch sie kann eine virtuelle Existenz der Elemente unterschreiben.

Wie nun denkt sich Ramière das virtuelle Verbleiben der Elemente im Compositum? Nach ihm sind die Elemente deßhalb nicht mehr actuell in der Mischung, weil sie nicht mehr getrennt für sich existiren in ihren eigenen Grenzen und deßhalb nicht mehr ihre eigene Bestimmung haben, sondern Theile eines Ganzen geworden sind. Und weil die Formen der Elemente in der Mischung nicht mehr das leisten, was sie vor der Mischung in den Elementen bewirkten, deßhalb kann man auch sagen, die Formen der Elemente sind nicht mehr actuell vorhanden [1]). Damit will aber Ramière durchaus nicht gesagt haben, daß die substantiellen Formen der Elemente in den zusammengesetzten Körpern destruirt sind. Im Gegentheil, die Formen der Elemente haben im Compositum eine reelle Existenz — une existence réelle [2]); die Existenz ist nur in der angegebenen Weise beschränkt. Diese Lehre soll sich beim englischen Lehrer evident finden, ganz besonders in seinem Opuskel de principiis naturae. In dieser Auffassung ist die virtuelle Existenz der Elemente in der Mischung etwas ganz Vernünftiges und für Jedermann annehmbar. Faßt man sie hingegen so auf, wie es die Thomisten thun, d. h. läßt man die Elemente ihre substantiale Form in der Verbindung verlieren, dann wird die virtuelle Existenz nicht blos unvernünftig und unannehmbar, sondern sie verstößt zugleich gegen die allgemein anerkannten Principien der scholastischen Philosophie.

---

1) Ils y sont selon toute leur vertu, bien que leur union empèche que chacun d'eux subsiste dans ses propres limites et par conséquent ait sa détermination, sa forme propre. p. 66.

2) Ce texte de saint Thomas (de coelo, l. III. lect. 8) prouve évidemment que, pour lui comme pour Aristote, l'existence virtuelle ou potentielle des éléments dans les composés est une existence réelle; et que par conséquent la forme substantielle des éléments n'a nullement été détruite dans la composition. p. 63.

Dem Nichtkenner der thomistischen Doctrin mag eine solche Sprache aus solchem Munde imponiren; der Kenner muß über die Kühnheit staunen, mit der ein so gelehrter Mann dem h. Thomas Lehren abspricht, welche sonnenklar in seinen Schriften ausgesprochen sind und welche alle seine Commentatoren unzweifelhaft in denselben gefunden haben. Zum Beweise hiefür verweisen wir auf einen einzigen Artikel seiner Summa[1]), in welchem er sich die Frage stellt: Utrum in homine sit alia forma praeter animam intellectivam. Er macht sich dort denselben Einwurf, den Ramière gegen die Thomisten vorbringt, daß nämlich die Annahme einer einzigen Form im Compositum den Unterschied zwischen mixtio und generatio vernichte. Der Einwurf lautet: Corpus humanum est corpus mixtum. Mixtio autem non fit secundum materiam tantum, quia tunc esset corruptio sola. Oportet ergo quod remaneant formae elementorum in corpore mixto, quae sunt formae substantiales: ergo in corpore humano sunt aliae formae substantiales praeter animam intellectivam. Der heilige Lehrer antwortet darauf: Dicendum quod Avicenna posuit, formas substantiales elementorum integras remanere in mixto, mixtionem autem fieri secundum quod contrariae qualitates elementorum reducuntur ad medium. Sed hoc est impossibile: quia diversae formae elementorum non possunt esse nisi in diversis partibus materiae, ad quarum diversitatem oportet intelligi dimensiones, sine quibus materia divisibilis esse non potest. Materia autem dimensioni subjecta non invenitur nisi in corpore; diversa autem corpora non possunt esse in eodem loco. Unde sequitur quod elementa sint in mixto distincta secundum situm, et ita non erit vera mixtio, quae est secundum totum, sed mixtio ad sensum, quae est secundum minima juxta se posita.

Klarer kann man wohl nicht aussprechen, daß in der Mischung die substantiellen Formen der Elemente nicht mehr actuell vorhanden sind. Die Anhänger der heutigen Atomenlehre lassen, ähnlich wie Avicenna, die Elemente unversehrt im Compositum sein. Indem der heilige Lehrer dem Avicenna nachweist, daß dies unmöglich ist, hat er auch die Unversöhnlichkeit seiner Lehre mit dem jetzigen Atomismus und Chemismus dargethan.

---

1) S. th. I. q. 76. a. 4.

Vielleicht hält sich Ramière dadurch vor dem Beweise des h. Thomas gesichert, daß er seine Lehre als nicht identisch mit der des Avicenna erklärt. Während Avicenna die Formen der Elemente unversehrt in den gemischten Körpern vorhanden sein läßt, lasse er dieselben Formen verändert vorhanden sein, da sie nicht mehr ihre volle Activität oder ihren Act entfalten können, so daß man sagen kann, sie hören auf zu existiren. Aber auch auf diesen Einwurf hat der Aquinate schon vor sechshundert Jahren die Antwort gegeben, indem er den Averroës widerlegte, der die Formen der Elemente ob ihrer Unvollkommenheit gemindert in der Mischung existiren läßt, so daß aus diesen geminderten Formen eine einzige entsteht. Der englische Lehrer hält dies für noch weniger möglich; er sagt: Hoc est etiam magis impossibile, nam esse substantiale cujuslibet rei in indivisibili consistit, et omnis additio et subtractio variat speciem, sicut in numeris, ut dicitur in VIII. Metaph. text. 10. Unde impossibile est, quod forma substantialis quaecunque recipiat magis et minus. Nec minus est impossibile aliquid esse medium inter substantiam et accidens [1]).

Dieser einzige Text, den wir um hunderte vermehren könnten, beweist sonnenklar, wie schon bemerkt, daß Ramière den englischen Lehrer falsch aufgefaßt hat. Aber wie ist bei solcher Klarheit der Doctrin eine solche Auffassung möglich? Sie erklärt sich aus der mangelhaften Kenntniß der scholastischen Terminologie. Ramière ist von der Wahrheit der modernen Naturwissenschaft überzeugt und sucht die Gedanken derselben, oder wenigstens ähnliche, bei den Peripatetikern zu finden. Statt den Aristoteles und Thomas aus sich selber zu erklären, trägt er die Ideen der modernen Chemie in dieselben hinein und liest sie dann wieder heraus. Deßhalb wimmelt seine Schrift von irrigen Auffassungen, ungenauen Ausdrücken und Mißverständnissen aller Art. Wir führen zum Beweise dessen das einzige Beispiel an, daß Ramière die materia prima des h. Thomas mit den Elementen zu identificiren unternimmt.

Bei einer solchen Behandlung der aristotelischen und thomistischen Texte wird es nimmer auffallen, daß Ramière trotz des wirklichen Verbleibens der Atome im Compositum die vom englischen Lehrer so entschieden geforderte substantiale Einheit der Körper sehr leicht festzuhalten vermag. Aber wie ist es möglich, daß z. B. der Mensch eine

---

1) Ibid.

einzige Substanz bildet, wenn in ihm die Atome mit ihren substantialen Formen vorhanden sind und zugleich die Seele als weiteres substantiales und informirendes Princip hinzukommt? Dies ist dadurch möglich, antwortet Ramière, daß die Elemente, die zuvor selbstständig existirten, jetzt Theile eines Ganzen geworden sind, dem die Seele ihre specifische Bestimmung verleiht. Das Sein der Elemente ist nicht zerstört, ebenso wenig ihre Thätigkeit; es ist nur durch eine neue Form beherrscht und hat eine neue formelle Existenz erlangt. Die Seele zerstört nicht die Verschiedenheit der Elemente, sondern einigt sie; sie unterdrückt nicht vollständig ihre gegenseitige Opposition, sondern mäßigt sie und bringt sie in Harmonie. So gibt es fürwahr im Menschen in Wirklichkeit nur Eine substantielle Form, nämlich die vernünftige Seele, weil dieselbe allein dem ganzen menschlichen Sein die substantielle Bestimmung gibt und allein die Verschiedenheit der Elemente in Einheit bringt [1]).

Das alles klingt sehr schön, aber wer vermag eine solche substantiale Einheit zu begreifen? Unter forma substantialis versteht der h. Thomas und mit ihm die ganze peripatetische Schule jenes Princip, welches das erste Sein, esse simpliciter, verleiht, während die accidentelle Form zum ersten Sein oder zur Substanz ein esse secundarium hinzufügt. Wie nun soll die Seele eine solche substantiale Form sein können, wenn die Elemente das Sein schon haben? Wem sollte die Seele das erste oder substantiale Sein geben? Doch wohl nicht den Elementen, denn diese sind bereits Substanzen. Ebenso wenig der Materie der Elemente, denn das hieße die Absurdität behaupten, daß numerisch dieselbe Materie einen doppelten Act und folglich ein doppeltes substantiales Sein besitzt. Das wäre so viel, als wenn man sagen würde: diese Figur ist zugleich ein Dreieck und ein Viereck. Oder sollten etwa die Formen der Elemente durch die Seele noch weiter formirt werden? Aber soeben haben wir den englischen Lehrer gegen Averroës beweisen gehört, daß die Formen keiner Steigerung und Verminderung und keiner Zusammensetzung fähig sind. Es ist überhaupt schon ein Monstrum für die peripatetische Philosophie, zu sagen: die Form informirt die Form. Es bleibt deßhalb nichts Anderes übrig, als die Alternative: Entweder ist die Seele substantiale Form, und dann kann außer ihr keine andere Form vorhanden sein, oder die Seele kommt zu den in ihrem Sein durch eine eigene Form bestimmten Elementen als

1) Op. c. p. 92.

weitere Bestimmung hinzu und dann gibt sie den Elementen keine substantiale Bestimmung, sondern nur eine accidentelle. In diesem letzteren Falle ist die daraus resultirende Einheit selbstverständlich keine substantiale, sondern eine accidentelle. Unius rei est unum esse substantiale. Sed forma substantialis dat esse substantiale. Ergo unius rei est una tantum forma substantialis. Anima autem est forma substantialis hominis. Ergo impossibile est, quod in homine sit aliqua alia forma substantialis quam anima intellectiva [1]).

Ramière meint, daß seine Auffassung der Substanzeinheit im vollen Einklange mit der peripatetischen Doctrin sei, und daß sie nicht blos alle Schwierigkeiten leicht löse, welche für die strengen Thomisten geradezu unlöslich sind, sondern auch das Mittel biete, um die moderne Wissenschaft mit der Scholastik zu versöhnen [2]).

Ueber die Harmonie seiner Lehre mit der des heil. Thomas verlieren wir kein Wort mehr, denn wir haben genügend gezeigt, daß die unzweifelhafte Lehre des englischen Lehrers eine ganz andere ist. Auch darauf lassen wir uns nicht ein, ob Ramière's Auffassung die Schwierigkeiten leichter zu lösen im Stande ist. Das können wir ihm zugeben, daß seine Interpretation den Anhängern des chemischen Atomismus acceptabel sein dürfte; denn Ramière hat die alte Lehre in der Art interpretirt, daß er ihr die moderne Anschauung vom

---

1) S. th. I. q. 76. a. 4. An derselben Stelle heißt es weiter: Forma substantialis dat esse simpliciter et ideo per ejus adventum dicitur aliquid simpliciter generari et per ejus recessum simpliciter corrumpi. Et propter hoc antiqui naturales, qui posuerunt materiam primam esse aliquod ens actu, puta ignem aut aerem aut aliquid hujusmodi, dixerunt quod nihil generatur aut corrumpitur simpliciter, sed omne fieri statuerunt alterari. Si igitur ita esset quod praeter animam intellectivam praeexisteret quaecunque alia forma substantialis in materia, per quam subjectum animae esset ens actu, sequeretur quod anima non daret esse simpliciter, et per consequens quod non esset forma substantialis; quod per adventum animae non esset generatio simpliciter neque per ejus recessum corruptio simpliciter, sed solum secundum quid: quae sunt manifeste falsa. — Angesichts dieser und anderer bereits früher angeführten Stellen muß es sehr auffallen, wenn Palmieri noch zweifelt, ob in der That der englische Lehrer im Menschen nur Eine Form anerkennt. Er glaubt, daß man zu einer solchen Annahme keinen sicheren Grund habe. T. II. p. 390.

2) Op. c. p. 92.

Wesen des Körpers unterschoben hat. Das ist aber keine Interpretation, sondern eine Corruption, ja es ist geradezu eine Verleugnung der Lehre des Engels der Schule.

Während Ramière, Bottalla und einige andere ihre Körperlehre in vollen Einklang mit der des h. Thomas setzen zu können glauben, geht die größere Zahl derjenigen christlichen Atomistiker, welche im Geiste der Scholastik die Wissenschaft betreiben wollen, den entgegengesetzten Weg. Sie halten die thomistische Lehre für unversöhnlich mit der modernen Naturwissenschaft. Sie finden in derselben sogar Keime und Anklänge an den Materialismus und Pantheismus[1]). Dagegen glauben sie, daß die scholastische Körperlehre, wie sie sich bei Scotus und denjenigen, die ihm hierin folgten, findet, recht wohl mit der ihrigen verträglich sei. Hieher gehören Dmowski, Romano, Tongiorgi, Palmieri, Bottalla und andere. Auch Frédault und Ramière müssen hieher gerechnet werden, da sie bei dem doctor subtilis noch mehr, als bei dem englischen Lehrer ihre Gedanken wieder zu finden wähnen. Dies gilt ganz besonders von Frédault, der, wie schon bemerkt, in seiner neuesten Schrift sich wieder mehr von der thomistischen Doctrin entfernt.

Da jedoch die aufgeführten Autoren bezüglich der Auffassung des Wesens der leblosen und lebenden Körper selber nicht einig sind, so identificiren sie ihre Lehre mit der scotistischen bald mehr und bald weniger; der eine in dieser Beziehung, der andere in einer anderen. Frédault z. B. ist der Ansicht, daß Scotus nicht blos in seiner Doctrin über das Wesen der lebenden Körper und des Menschen, sondern auch in seiner Lehre von der materia prima mit ihm übereinstimme. Dagegen will Palmieri und Bottalla dem Scotus nur in der Frage über die Zusammensetzung des menschlichen Körpers folgen.

Die beiden Lehren aus dem scotistischen System, welche bei den Atomisten besondere Verwerthung finden, bilden die Auffassung der materia prima und die Lehre von der forma corporeitatis. Während die Thomisten die Materie als pure Möglichkeit fassen, ist nach Scotus die Materie eine Realität, welche ihr eigenes Sein und ihr eigenes Princip besitzt. Scotus bestimmt den Stoff ähnlich, wie es die

---

1) Namentlich scheut sich Frédault nicht, in seiner neuesten Schrift der thomistischen Lehre von der materia prima Manichäismus, Pantheismus und Materialismus vorzuwerfen. C'est du vrai, du pur panthéisme matérialisme. p. 86.

moderne Wissenschaft thut. Und weil der scharfsinnige Lehrer in den lebenden Wesen mehrere substantiale Formen anerkennt, in Folge deren sich das Lebensprincip nicht unmittelbar mit der materia prima, sondern mit einem schon constituirten Körper verbindet, steht er der modernen Chemie und Physiologie, welche die Elemente in den zusammengesetzten Körpern unverändert fortdauern lassen, sehr nahe; ja sein Gedanke ist dem modernen identisch. So die Anhänger des Atomismus.

Wir leugnen nicht, daß die beiden und noch andere Lehren des Scotus bei dem in der alten Schule minder Bewanderten den Schein erzeugen können, als ob sie mit den Grundlehren des chemischen Atomismus unserer Tage sehr verwandt wären. Wer aber weiß, was Scotus und mit ihm die anderen großen Lehrer unter actus entitativus materiae, unter forma corporeitatis, forma completa und incompleta, unitas substantialis u. dgl. verstanden haben, der wird gestehen müssen, daß der Atomismus von der scotistischen Lehre ebenso weit entfernt ist, als von der thomistischen. Obwohl sich der Beweis hiefür schon aus dem ergibt, was wir im dritten Kapitel über das Verhältniß der scotistischen Körperlehre zu der des h. Thomas erörtert haben, so wollen wir doch im Folgenden noch speciell beweisen, daß die moderne Atomenlehre in der alten Schule auch nicht den mindesten Anhaltspunkt besitzt. Zuvor wollen wir im Allgemeinen angeben, wie sich der doctor subtilis und seine Schüler zum Atomismus verhalten.

Ramière und die aufgeführten Atomisten lassen nicht selten durchblicken, daß Alexander von Hales, Albertus M., Scotus, Suarez und alle jene, welche von der thomistischen Körperlehre abweichen, die Vertreter der modernen Körperlehre im Mittelalter gewesen seien. Nichts ist unwahrer, als diese Annahme. Bei keinem der genannten großen Lehrer finden wir ein freundliches Wort für die atomistische Körperlehre, alle verurtheilen insgesammt den Atomismus in den schärfsten Ausdrücken. Bekanntlich bekämpft Aristoteles in seiner Physik und an vielen anderen Stellen seiner Werke den Atomismus eines Demokrit auf das heftigste. Die mittelalterlichen Peripatetiker sind ihm in diesem Kampfe gefolgt, wiewohl der Atomismus zu ihrer Zeit so viel wie keine Vertreter hatte. Und nicht blos deßwegen haben sie den Atomismus eines Demokrit bekämpft, weil derselbe zum Materialismus führt, sondern sie haben ihn vornehmlich deßwegen bekämpft, weil er das Wesen der Körperwelt ganz falsch auffaßt. Um in dieser an sich klaren Frage nicht lange zu werden, lassen wir von den aufgeführten

Lehrern nur zwei zum Worte kommen — Albertus Magnus und Suarez.

Der doctor universalis leitet den zweiten Tractat zu seinem Commentar de coelo et mundo mit sehr schönen Gedanken über die Tragweite der Principien ein. Wenn man über das körperliche Universum richtig denken wolle, müsse man vor Allem die Principien kennen, aus welchen die Körper sich zusammensetzen. Ein kleiner Irrthum hierin ziehe die größten Irrthümer nach sich. Dann führt er als Beispiel hiefür Demokrit an mit den Worten: Et hujus est exemplum in positione Democriti, qui dixit principia naturae esse corpora atoma minima. Habet enim plurimas rationes, quod sit aliquod corpus minimum: sed si est, absque dubio id erit principium compositionis corporum omnium majorum. Cum ergo Democritus intromisit minimum aliquod esse corpus in opinione sua circa principia, tunc congregavit ea, quae sequuntur ex illo, quae altera sunt a veritate, et ratiocinatus multa magna inconvenientia est, sicut quod divisio corporum stat in minimo, et quod generatio sit aggregatio minimorum, et quod generatio et alteratio idem sint, et alia hujusmodi multa, quae sequuntur ex hoc, quod parum erraverunt in principio . . .[1]).

Wie die mittelalterliche Scholastik, so bekämpft auch die neuere mit gleicher Entschiedenheit die atomistische Körperlehre. Suarez, ihr Hauptvertreter, führt in der schon oft citirten disputatio (sect. 2) zwei Arten der Atomenlehre an. Die erste ist die des Leucipp, Demokrit, Epikur und Metrodorus, welche die Körper aus untheilbaren Körperchen oder Atomen bestehen lassen, deren Zahl sie jedoch als unendlich annehmen. Diese Atome sind alle von gleicher Wesenheit und nur der Figur, Lage und Ordnung nach verschieden. Alles Entstehen und Vergehen liegt in der neuen Composition der Atome. Wer erkennt nicht in dieser antiken Atomistik die Grundzüge der modernen Atomenlehre eines Tyndall, Huxley, Häckel, Moleschott und ihrer zahllosen Nachbeter? Sie selber rühmen sich, den Demokrit zum Stammvater ihrer Lehre zu haben.

Als eine andere Gestaltung der Atomenlehre führt der doctor eximius die Lehre des Anaxagoras an. Suarez stellt die Ansicht desselben in folgenden Worten dar: Anaxagoras posuit atomos partim similes, partim dissimiles, ut ex similibus res homogenae fie-

1) L. I. tr. II. c. 1.

rent, ex dissimilibus vero res dissimiles, ut in corpore organico partes heterogeneae v. gr. caro ex atomis carneis, os vero ex osseis, et sic de aliis. Rursus videntur quidam eorum posuisse has atomos omnino indivisibiles; et ideo ut possent corpus componere, ajebant non solum ex ipsis, sed etiam ex aliquo vacuo seu inani corpus coalescere. Während die Lehre des Demokrit unserm heutigen physikalischen Atomismus zu Grunde liegt, entspricht die Körperlehre des Anaxagoras mehr dem jetzigen chemischen Atomismus, der ebenfalls die Atome von verschiedener Natur sein läßt und aus der Verschiedenheit der Atome die Verschiedenheit der Körper herleitet.

Suarez stimmt weder der einen noch der anderen Auffassung der Atome bei; er verwirft beide. Er macht vor Allem dagegen geltend, daß diese Naturphilosophen die wahre Materialursache der Dinge nicht erkannt haben, denn diese sei etwas rein Potentielles, welches die Wirklichkeit oder die Form aufnimmt, was man von den Atomen nicht sagen kann, denn diese sind nicht in Potenz zur Aufnahme einer Form und können nur im uneigentlichen Sinne Materie des Compositums genannt werden[1]). Aus diesem Grundfehler folgt dann der weitere, daß es nach dieser Lehre kein Entstehen und Vergehen von Substanzen gibt, sondern lediglich eine verschiedene coordinatio und deordinatio der Atome. Dieser Folgerung kann auch Anaxagoras nicht entgehen, obwohl er die Atome von verschiedener Qualität sein läßt, denn auch bei ihm läuft jede generatio darauf hinaus, daß die Atome eine andere Lage und Verbindungsweise erhalten. Suarez führt noch weitere Gründe gegen die Atomistik an; er weist nach, daß sie nicht blos der Vernunft widerspreche, sondern auch durch die Erfahrung keine Bestätigung finde und viele Absurditäten in sich enthalte. Er schließt seine

---

1) Hi philosophi imprimis non cognoverunt veram materialem causam, quae sit potentia physice receptiva alicujus actus: nam illae atomi non sunt in potentia ad recipiendam aliquam formam physicam, nec possunt dici materia totius compositi, nisi eo modo, quo partes integrales dicuntur materia totius, et lapides ac ligna materia domus. Unde ulterius fit, ut formae naturalium entium juxta illum philosophandi modum quasi artificiales tantum sint, nimirum figurae quaedam consurgentes ex vario situ et ordine atomorum. Atque ita nulla erit vera substantialis generatio et corruptio, sed tantum varia coordinatio aut deordinatio atomorum.

Widerlegung mit den Worten: Est ergo haec sententia prorsus absurda neque habet fundamentum, cui satisfacere necesse sit.

Da nun die antike Atomistik von der modernen nicht wesentlich verschieden ist, so läßt sich daraus sattsam entnehmen, wie sich die genannten Lehrer zum heutigen Atomismus verhalten. Sie würden sich höflichst für die Ehre bedanken, zu den Anhängern des Atomismus gezählt zu werden. Man kann darauf wohl sagen: aus dieser Feindseligkeit der Scholastiker gegen den Atomismus folgt noch nicht, daß auch ihre Lehre keinen Anhaltspunkt für denselben bietet. Man hat sich schon oft vor einer Lehre entschieden gewahrt und war gleichwohl davon angesteckt. Daß auch diese Ausflucht nichtig ist, soll ein specieller Vergleich der scotistischen und der ihr verwandten Körperlehre mit dem Atomismus nachweisen.

Wie wir schon einmal bemerkt haben, kommt es bei einem Vergleiche der verschiedenen Körperlehren vor Allem darauf an, wie die Materie oder der körperliche Stoff definirt wird. Es ist allerdings richtig, daß die verschiedenen Systeme eine erste Materie oder einen Urstoff annehmen. Sowohl die antiken, als modernen Philosophen und nicht weniger die Naturforscher legen den Gebilden und Wandlungen der Natur ein allgemeines Subject zu Grunde, das sie Materie oder Stoff nennen. Und weil diese Materie nicht wieder eine andere Materie zur Voraussetzung haben kann, so kann man sie mit Recht erste Materie nennen. Auch darin stimmen die Philosophen und Naturforscher der alten und neuen Zeit überein, daß man es nicht auf dem Wege der Erfahrung herausbringen kann, was diese Materie sei. Noch kein Naturforscher hat die Atome mit der Luppe geschaut, wie auch noch kein Philosoph die materia prima auf dem Wege des Experimentes nachgewiesen hat. Aber diese Einigkeit hört sofort auf, wenn es gilt, die Materie zu definiren. Die gegenwärtige Philosophie, so weit sie nicht scholastisch ist, und die heutige Naturwissenschaft hält diese Materie oder die Grundlage der Körperwelt für eine Summe von kleinsten Körperchen oder Atomen. Sie faßt wohl das Atom sehr verschieden auf, bald als einfach, bald als zusammengesetzt, bald als ausgedehnt, bald als untheilbar, aber darin kommen alle Vertreter der modernen Wissenschaft überein, daß diese Atome ein Sein für sich besitzen. Sie können wohl nicht einzeln und separat existiren, sondern nur in Verbindung mit anderen, aber sie haben unabhängig von den anderen Atomen ihr eigenes Sein; sie sind Substanzen. Frédault zeigt sich zwar als

einen heftigen Gegner des Atomismus; er erwartet von der Restauration der scholastischen Lehre von der substantialen Form das Heil für die Naturwissenschaft. Aber auch er gibt seiner Materie ein eigenes Sein, wodurch sie für sich subsistirt. Die substantiale Form gibt ihr nicht das Sein, sondern modificirt nur das vorhandene Sein. Die materia prima hat aus sich das generische Sein, sie ist eine körperliche Substanz, die Form gibt ihr nur das specifische und bestimmte Sein. Man darf aber daraus nicht folgern, daß die Materie etwas Zusammengesetztes sei, sie ist etwas Einfaches. Diese Einfachheit hindert nicht, daß die Materie ein eigenes Sein hat, ebenso wenig, als die Einfachheit in der geistigen Substanz ein Hinderniß ist, daß dieselbe ein Sein für sich besitzt [1]).

Frédault und andere sind der Ueberzeugung, daß der scharfsinnige Lehrer der Franziscanerschule einer solchen Auffassung der materia prima beipflichte. Wir glauben aber, daß sich Frédault und die anderen mit ihm täuschen. Der doctor subtilis legt allerdings der materia prima unabhängig von der Form ein Sein und eine Wirklichkeit bei, aber durch diesen actus entitativus, welcher der Materie zukommt, will er die Materie nur von der potentia objectiva oder dem bloßen Möglichen unterscheiden. Er will damit nur ausdrücken, daß die Materie nicht etwas rein Gedankenhaftes (potentia pura), sondern etwas Reales und Physisches sei; keineswegs aber will er sagen, daß die Materie ein für sich bestehendes und bestimmtes Sein besitze, im Gegentheil, er bezeichnet ihr Sein als unbestimmt und indifferent und als ein blos mögliches Sein (potentia pura) gegenüber der Form, welche ihr das bestimmte Sein gibt. Aus diesem Grunde haben wir auch im ersten Kapitel gezeigt, daß in der Fassung der materia prima zwischen dem h. Thomas und Scotus sachlich kein Unterschied obwaltet, da auch der englische Lehrer der Materie ein Sein zuschreibt, ja sogar eine Idee von derselben im Geiste Gottes sein läßt [2]). Nur will der h. Thomas

---

1) Matière et Forme. p. 48—50.

2) Quamvis materia prima sit informis, tamen inest ei imitatio primae formae: quantumcunque enim debile esse habeat, illud tamen est imitatio primi entis; et secundum hoc potest habere similitudinem in Deo . . . Materia non procedit in esse a Deo nisi in composito, et sic ei idea, proprie loquendo, in Deo non respondet. Qu. disp. de verit. qu. 3. art. 5.

nicht, daß man dieses Sein der Materie Act nennt, da er unter Act das bestimmte Sein versteht, welches die Form der Materie verleiht.

Daß Scotus den actus entitativus der Materie nicht anders denkt, geht auch aus seiner Lehre von der forma corporeitatis hervor. Er anerkennt in den lebenden Wesen außer dem Lebensprincip noch eine eigene Körperform. Diese Körperform gibt der materia prima das Körpersein im Allgemeinen, esse corporeum genericum, d. h. jenes Sein, wodurch der Stoff Körper ist, ohne jedoch Körper dieser oder jener Art zu sein. Dieses generische Sein ist das niederste Sein, das sich am Stoffe denken läßt. Und doch besitzt der Stoff aus sich nicht einmal dieses niederste Sein, sondern erhält es durch die forma corporis. Demnach ist auch nach Scotus das Sein der Materie kein solches, wodurch sie Körper oder etwas Körperliches ist, sondern nur ein solches, das die Möglichkeit und Befähigung hat, ein Körper zu werden. Unmöglich ist es aber dann, die Materie des Scotus mit den Atomen der Naturwissenschaft identisch zu fassen, und ebenso unmöglich ist es, in der Materie des Frédault, die eine körperliche Substanz ist, jene des doctor subtilis zu erkennen. Da Heinrich von Gent und Suarez dem Scotus in der Definition von der Materie folgen, so brauchen wir nicht mehr des Weiteren darzuthun, daß auch ihre Lehre der Atomistik nicht das mindeste refugium gewährt.

Die Unversöhnlichkeit beider Lehren leuchtet noch mehr ein, wenn man beachtet, daß die Anhänger der Atomistik ihren Atomen Activität zuschreiben. Die Atome ziehen sich an, tauschen sich in den Verbindungen aus und wirken fortwährend auf einander. Nach Scotus und Suarez, wie überhaupt nach allen scholastischen Lehrern, kann jedoch die materia prima keine Activität entfalten; sie ist nur passiv und receptiv. Entitas materiae est ad recipiendum, non ad agendum, schreibt kurz und bündig der doctor eximius[1]). Eine solche Materie ist für unsere Naturwissenschaft, die alle Eigenschaften und alle Thätigkeit der Natur auf Atome und Stoffbewegung zurückführt, geradezu unannehmbar.

Um die eigene Lehre mit der des Scotus decken zu können, hat man auch den Versuch gemacht, Scotus das actuelle Verbleiben der Elemente in der Mischung lehren zu lassen. Fürwahr, wenn dieser Versuch gelingen würde, dann würde sich der doctor subtilis in einem

1) Disp. XIII. sect. 5.

sehr wichtigen Punkte der modernen Chemie nähern. Aber dieser Versuch wird nie gelingen, weil Scotus mit der größten Entschiedenheit die substantielle Fortexistenz der Elemente im Compositum leugnet. Er bekämpft nicht nur Avicenna, der die Elemente unversehrt zurückbleiben läßt, sondern auch den Averroës, nach dem die substantiale Form der Elemente remisse in der Mischung fortdauert. Ja, er findet gerade darin den Unterschied zwischen der juxtapositio und mixtio, daß in der letzteren die Formen der Elemente nicht mehr vorhanden sind. Wir brauchen darüber keine weiteren Worte zu verlieren, da diese Frage bei Scotus zu klar erörtert ist, und wir bereits früher das Nöthige gesagt haben. Während demnach Scotus den gemischten Körper definiren muß als ein Compositum von Materie und Form, in welchem die substantiellen Formen der Elemente nicht mehr vorhanden sind, sondern der substantiellen Form der Mischung Platz gemacht haben, lautet die Definition der chemischen Schule gerade entgegengesetzt; nach ihr ist der Körper eine Combination der Elemente, die sich nach einer bestimmten Proportion verbunden haben und die in der Mischung ihrem Sein nach unverändert vorhanden sind; nur vermögen sie in der Verbindung ihre specifischen Kräfte nicht vollständig zur Geltung zu bringen, weßhalb ihre Thätigkeit in der Mischung eine modificirte ist.

Wie schon erwähnt, gibt ein Theil der von uns bekämpften Anhänger der Atomistik zu, daß sich die scotistische Lehre bezüglich der unorganischen Körper nicht mit dem Atomismus vereinigen lasse, dagegen glaubt derselbe, daß Scotus die Zusammensetzung und Einheit der lebenden Körper und ganz besonders des Menschen ebenso auffasse, wie die moderne Psychologie. Da nach Scotus das Lebensprincip oder die Seele sich nicht mit der materia prima vereinigt, sondern mit einem im Sein schon constituirten Körper, so lehrt er im Wesentlichen dasselbe, was die Atomistik festhält, daß nämlich die Seele zu dem durch die Atome und ihre Verbindung constituirten Körper hinzukommt, um ihn zu beleben und zu beseelen [1]). Es kommt hiebei nicht darauf an, sagen sie, ob Scotus durch die forma corporeitatis dem Stoffe ein

---

1) Jam vero Scotus illi ipsi secundae quaestioni respondet animam rationalem uniri immediate corpori jam constituto in esse corporis, et cum Scoto plurimi Scholastici idem sentiunt. Id porro est in quo nos dicimus nos sequi Scotum, non in quaestione philosophica de constitutivis corporeae naturae. Palmieri „Animadversiones". p. 20.

specifisches Sein mittheilen läßt oder nicht. Es genügt, daß der doctor subtilis die Materie durch die forma corporis bereits zum Körper bestimmt sein läßt [1]).

Es wird uns nicht schwer werden, nachzuweisen, daß auch die Psychologie des scharfsinnigen Franziscaners sich nicht im Sinne eines Palmieri und Bottalla deuten läßt. Die Unterschiede zwischen den beiden Lehren sind auch auf dem psychologischen Gebiete gewaltig, wenn wir auch zugeben, daß sie sich hier etwas näher kommen.

Vor Allem ist der durch die forma corporis constituirte Körper etwas ganz Anderes, als die Atome und Moleküle der heutigen Naturwissenschaft. Wie schon früher dargethan, gibt die Form der Körperlichkeit dem Stoffe nur ein theilweises und incompletes Sein, wodurch er zur Aufnahme der Seele disponirt wird. Durch diese Form wird der Stoff weder zu einem bestimmten specifischen Sein, noch zu einem Individuum actualisirt; er wird nicht einmal zu einer Substanz bestimmt, sondern nur zum Theil einer Substanz. Diese Form gibt überdies kein bleibendes Sein, sondern nur ein vorübergehendes, denn beim Austritt der Seele aus dem Körper strebt dieser der Auflösung in die Elemente anheimzufallen. Gerade im entgegengesetzten Sinne definirt der Atomismus seine Atome. Sie bleiben nach ihrer Aufnahme in den belebten Körper vollkommene Substanzen und haben ihr bestimmtes specifisches Sein. Sie sind noch immer Kohlenstoff, Stickstoff u. dgl. Ebenso sind die Atome in den lebenden Wesen Individuen, die wohl nicht mehr diese Selbstständigkeit in der Thätigkeit haben, wie vor ihrer Aufnahme, weil sie von der Lebenskraft beherrscht sind, die aber doch ihre individuelle Existenzweise nicht verloren haben. Daß die Atome nicht ein vorübergehendes, sondern ein permanentes und unzerstörbares Sein besitzen, ist bei allen Atomisten eine ausgemachte Sache.

Ein weiterer, tiefgehender Unterschied liegt darin, daß Scotus die Seele als forma substantialis wesentlich anders auffaßt, als die Atomisten. Nach Skotus besteht das Wesen der substantialen Form gerade darin, daß sie das Sein und zwar das substantiale Sein mittheilt — omnis forma substantialis dat esse simpliciter. Er versteht unter substantialer Form dasselbe, was die Thomisten damit bezeichnen. Die höhere Form, i. e. die Seele verbindet sich mit dem durch die forma corporeitatis constituirten Körper im Sein; sie theilt demselben das

1) Cf. Bottalla o. c. p. 31.

substantiale Sein mit und ändert ihn auf diese Weise im Sein. Ob eine solche Aenderung und Verbindung im Sein sich philosophisch rechtfertigen läßt, thut nichts zur Sache. Die Atomisten bezeichnen wohl auch die Seele als Formalprincip, aber nach ihnen werden die Atome keineswegs im Sein geändert, sondern nur im Thätigsein. Die Seele ist für sie kein actus communicativus essendi, sondern die Seele beherrscht und durchdringt die Atome und macht sich ihre Kräfte dienstbar. Aus demselben Grunde, weil der doctor subtilis die Seele als seingebendes Princip faßt, kann er auch mit vollem Rechte behaupten, daß das Lebensprincip oder die Seele den Körper belebt und ihn empfindend macht[1]). Die Generation besteht darin, daß der Körper von dem leblosen Sein in das Sein des Lebens transformirt wird, wodurch im Stoffe die Natur des Lebens und in Folge dessen neue Thätigkeiten begründet werden. Wie aber ist solches bei unveränderlichen Atomen möglich? Wie sollen dieselben zugleich Atome bleiben und zugleich lebendig sein können? Das Leben ist für das lebende Wesen nichts Accidentelles, es macht seine Natur und Wesenheit aus — vivere viventibus est esse. Wie nun ist dies möglich, fragen wir wieder, wenn Schwefel, Phosphor, Sauerstoff und wie die Elemente alle heißen, aus denen sich der Leib des Menschen zusammensetzt, im Leibe Phosphor, Schwefel und Sauerstoff bleiben? Wie können sie die Natur des Lebens annehmen? wie in lebenden Stoff verwandelt werden? Es wäre dies nur dann möglich, wenn die Atome zu gleicher Zeit ein doppeltes Sein besitzen könnten. In der That kommt auch die Lehre Frédault's darauf hinaus. Nach ihm subsistiren die materiellen Elemente des lebenden Körpers durch sich, weil sie eine substantiale Form besitzen. Diese Elemente haben aber zugleich die aptitudo, Materie für einen lebenden Körper zu werden. Diese aptitudo bildet in den Elementen eine Art von bedingtem Sein, welches erst dann zu einem wirklichen Sein wird, sobald sie von einer Lebenskraft oder Seele informirt werden. Die Lebenskraft, welche das verleiht, was den Elementen zuvor nur bedingnißweise zukam, gibt daher den Elementen ein neues, wahres Sein, welches von dem Sein verschieden ist, das die Elemente durch die substantiale Form des Elementes haben[2]). Aber

---

1) Jourdain hat Unrecht, wenn er den Scotus drei distinkte Principien im Menschen lehren läßt, eine vegetative, sensitive und rationelle Seele.

2) Forme et Matière. p. 50.

wir haben schon oben gesagt, daß eine solche Annahme eine Absurdität ist, da nach ihr der Körper zugleich lebend und zugleich nicht lebend wäre. Una numero materia non est susceptibilis diversarum formarum substantialium, sagt Albertus an der früher citirten Stelle. Zu solchen Widersprüchen wird Scotus nie die Hand bieten. Wie schwer sich der Atomismus in dieser Frage thut, das geht auch aus der Unsicherheit und Verschiedenheit der Ausdrücke hervor, mit denen er den Einfluß der Lebenskraft auf die Atome bezeichnet. Bald läßt er die Atome von der Lebenskraft durchdrungen sein, bald ist ihr Sein modificirt, bald sind sie beherrscht, bald die Thätigkeit der Seele mit den Kräften der Moleküle vermischt. All' diese Ausdrücke bleiben insolange leere Namen, als das Lebensprincip nicht im Stande ist, die Atome zum lebenden Sein zu erheben und ihnen die Natur des Lebens mitzutheilen. Nur dann kann man sagen, daß die Seele Lebensprincip ist; außerdem täuscht man, wenn man von einem Beleben der Atome spricht.

Und weil Scotus das Sein des durch die forma corporis constituirten Körpers so niedrig faßt und andererseits in der Seele eine wahre forma substantialis erkennt, so kann er auch nach seiner Theorie, von deren Wahrheit oder Falschheit wir hier absehen, die substantielle Einheit der lebenden Wesen und besonders des Menschen festhalten. Dies ist aber nach der Theorie der Atomisten absolut unmöglich. Die alte Schule kennt nur zweierlei Formen, substantielle und accidentelle. Die substantiale Form ist jene, welche dem Stoffe das erste oder substantiale Sein verleiht; die accidentelle Form gibt der Substanz noch ein zweites Sein, sie kommt als weitere Bestimmung zum ersten Sein hinzu, daher der Name — quia accedit ad primum esse. Da nun die Atome oder Elemente das erste Sein bereits haben und es in dem lebenden Körper behalten, so kann die Seele nur noch als weiteres, accidentelles Sein hinzukommen, das etwa das Sein der Atome modificirt oder beherrscht, aber nie kann aus dem Sein der Atome und dem Sein der Seele eine substantielle Einheit resultiren, nie kann das, was für eine Sache nur accidentell ist, mit ihr substantiell eins werden. Um diesen großen Unterschied recht einleuchtend zu machen, wollen wir auch hier die Definition vom Menschen nach der scotistischen und chemischen Schule anfügen. Nach Scotus ist der Mensch ein Compositum aus dem Körper und der vernünftigen Seele. Da der Körper durch die forma corporeitatis nur ein unvollkommenes und

theilweises Sein hat, so ergänzt und vollendet die Seele dieses Sein und vereinigt sich auf diese Weise im Sein und zwar im substantiellen Sein mit dem Körper. Sie theilt dem Körper das Leben und Empfinden mit, so daß die Lebens- und Empfindungsthätigkeiten weder dem Körper als solchem, noch der Seele allein angehören, sondern dem Compositum von beiden, die sich zu einer Natur und Wesenheit geeinigt haben. Dagegen lautet die Definition der Chemie folgendermaßen: Der menschliche Körper besteht aus zahllosen Atomen oder Molekülen, die mit den chemischen Kräften begabt sind und die durch die gegenseitige Wirksamkeit dieser Kräfte geeinigt werden. Während des Lebens sind diese Kräfte der Lebenskraft der Seele unterworfen, welche sie durchdringt und beherrscht und sie zu den vitalen Funktionen erhebt und dem Körper die Gestalt des menschlichen Leibes, sowie Leben und Empfindung gibt.

Die Gegner des h. Thomas fühlen wohl die Schwere der Wahrheit, daß nur dort eine Einheit der Substanz oder, was dasselbe ist, eine Einheit in der Natur und Wesenheit möglich ist, wo eine einzige substantiale Form vorhanden ist. Um gleichwohl die Einheit der specifischen Substanz im Menschen zu retten, nehmen sie ihre Zuflucht zu der Lehre, daß eine Substanzeinheit auch dort vorhanden sei, wo sich zwei Substanzen in Einer Person oder Subsistenz verbinden, wie wir es im Geheimniß der Incarnation haben. Sie drücken sich in folgender Weise aus. Die Substanzen, welche sich im Menschen verbinden, sind zwei: Leib und Seele. Es sind zwei Substanzen, weil sowohl der Leib, als die Seele ein eigenes Sein besitzt. Beide Substanzen sind aber in Beziehung auf den Menschen nur Theilsubstanzen, weil sowohl der Leib, als die Seele die Vereinigung zu dem menschlichen Compositum fordert. In dem Geheimniß der Incarnation ist die Einheit des Logos mit unserer Natur eine substantielle, weil die göttliche Person die menschliche Natur terminirt und sich dieselbe aneignet. In der Einheit von Leib und Seele gibt die Seele dem Leibe das, was ihm nöthig ist, um ein lebendiger Theil des Menschen zu werden, und dadurch eignet sie sich denselben zu. Wie die göttliche Person die menschliche Natur in Beziehung auf die Subsistenz completirt und dadurch die Einheit zwischen der göttlichen und menschlichen Natur substantiell macht, in ähnlicher Weise completirt die Seele, indem sie dem Leibe das Leben und die Empfindung gibt, die Substanz in Beziehung auf die Natur, und

darum muß ihre Einheit mit dem Körper eine substantielle genannt werden [1]).

Bottalla und alle anderen, welche derselben Ansicht huldigen, dürften vergebens eine solche Auffassung der unitas substantialis bei Scotus suchen. Scotus lehrt in Uebereinstimmung mit der ganzen alten Schule eine doppelte Einheit im Menschen, eine unitas naturae und unitas personae. Die erste besteht darin, daß die Seele sich mit dem Leibe als Formalprincip vereinigt, so daß aus beiden eine einzige Natur entsteht. Diese Einheit der Natur oder Wesenheit wird auch Einheit der Substanz oder substantielle Einheit genannt. Sie ist auch der Grund für die zweite Einheit. Nur weil Leib und Seele zu einer Wesenheit sich einigen, darum sind sie auch in der Person eins; die Einheit der Natur erzeugt nothwendig die Einheit des Suppositums. Diese persönliche Einheit oder unio hypostatica ist aber durchaus keine Substanzeinheit. Deßhalb kann auch die Einheit der menschlichen Natur mit der göttlichen in Christus im eigentlichen Sinne nicht eine substantiale genannt werden. Sie kann nur insofern substantial oder, wie Scotus will, consubstantial genannt werden, als sich in Christus zwei Substanzen in Einem Suppositum verbunden haben. Scotus anerkennt nur dort eine wahre substantiale Einheit, wo sich eine Substanz mit der anderen so vereinigt, daß die eine für die andere zugleich forma substantialis ist; er will dagegen jede Auffassung von der Einheit des Menschen ausgeschlossen wissen, nach welcher sich die Seele mit dem

---

1) Les substances, qui s'unifient sont deux, mais partielles: elles sont deux parce que le corps possède son être de corps, comme l'âme son être d'âme raisonable; elles sont partielles parce que, de même que l'âme est destinée par sa nature à informer le corps, pour en compléter l'être de corps humain, et pour lui communiquer la vie et sentiment, ainsi le corps est destiné par sa nature à s'unir à l'âme .... Dans le mystère de l'Incarnation l'union du Verbe avec notre chair est substantielle, parce que la personne divine termine la nature humaine, et par là se l'approprie. Dans l'union du corps avec l'âme, celle-ci donne au corps ce qui lui est nécessaire pour devenir une partie vitale de l'homme, et par là aussi elle se l'approprie. La personne divine, en terminant la nature humaine, la complète dans l'ordre de la subsistance, et rend substantielle son union avec la nature divine; ainsi l'âme, en donnant au corps la vie et sentiment, en complète la substance dans l'ordre de sa nature; et par là leur union doit être dite, et elle est substantielle. Bottalla o. c. p. 27.

Leibe nur dadurch vereinigt, daß sie den Leib beherrscht oder daß sie mit dem Leibe sich zu gemeinsamer Thätigkeit verbindet oder auf ihn wirkt, oder mit ihm ein Subject der Thätigkeit bildet. Er schließt gerade jene Ansicht ganz entschieden aus, welche man als die seinige vertheidigen will. Nach ihm wäre auch eine lediglich hypostatische Einheit zwischen Leib und Seele keine intime und keine feste Einheit, und darum auch keine vollkommene; denn intima, fortis und perfecta ist nur dann die Einheit zwischen Seele und Leib, wenn sich beide nicht consubstantial in einem dritten einigen, sondern wenn die vernünftige Seele dem Leibe zugleich Actualität und das specifische Sein verleiht. Eine einzige Stelle des doctor subtilis möge das Gesagte bekräftigen. Dort, wo er nachweist, daß die intellectuelle Seele wahre und specifische Form des Leibes ist, heißt es unter Anderem: Non videtur ergo sufficere dictum, quod intellectivum uniatur unitate consubstantiali (i. e. hypostatica) et non formali corpori. Et hoc patet, quia Verbum divinum consubstantialiter potest dici unitum naturae humanae, secundum quod dicit positio, ad hoc enim, ut dicit, quod aliqua sint substantialiter unita, sufficit, quod consubstantialiter coexistant in aliquo ente; ut supposito inest natura divina et humana in Christo: Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus. Nunc autem talis unio non ponit dependentiam unius ad alterum extremum, nec relationem realem essentialem, quia non est ibi unio per modum formae: et talis unio necessario est accidentalis, non enim est de essentia personae divinae ut uniatur naturae humanae, ergo si intellectivum non unitur corpori ut forma, nec corpus inclinatur essentialiter ad intellectivum nec e contrario[1]).

Den Hauptgrund, der den Scotus zur Annahme einer forma corporis bewog, bildet die Thatsache, daß beim Tode derselbe Körper mit derselben Gestalt und Quantität zurückbleibt, wie ihn das lebende Wesen besessen hat. Diese Erscheinung hielt den doctor subtilis ab, mit dem h. Thomas eine forma cadaverica anzuerkennen. Seit Scotus hat diese Leichenform ein großes Hinderniß für die Annahme der thomistischen Körperlehre gebildet. Es darf uns deßhalb nicht Wunder nehmen, daß auch die neuesten Gegner des Engels der Schule

1) De rer. princ. qu. 9. n. 42.

ganz besonders die forma cadaverica in's Feld führen. Sie verurtheilen in den schärfsten und wegwerfendsten Ausdrücken die Lehre von der Leichenform. Sie glauben, daß sich die Erscheinungen des Leichnams oder todten Körpers thomistisch gar nicht erklären lassen; die Schwierigkeiten, an denen die Lehre des h. Thomas ohnedies schon reich ist, häuften sich hier zu Bergen. Nach der thomistischen Lehre, bemerkt Ramière[1]), hatte der menschliche Körper, so lange er lebte, nur eine einzige substantielle Form, die vernünftige Seele, welche ihm nicht blos Leben und Empfindung gab, sondern auch das körperliche Sein. Wie sollte nun dieser Körper seine Existenz bewahren, nachdem die Seele, von der er sie erhielt, gewichen ist? Die Thomisten glauben auf leichte Weise diesem Einwande zu entgehen, indem sie sagen: in dem Augenblicke, in welchem die Seele den Leib verläßt, entsteht eine neue substantiale Form, welche sich mit der materia prima vereinigt und den Leichnam constituirt. Aber mit dieser Leichenform ist die Frage nicht gelöst, sie ist nur noch schwieriger geworden. Denn sofort entsteht die weitere Frage: woher kommt diese Cadaverform? Die Todesarten sind zahllos und verschieden, und doch sollte die Wirkung immer dieselbe sein? Muß denn nicht die Wirkung der Ursache entsprechen? Der Leichnam soll durch eine neue substantiale Form actualisirt sein, aber warum ist dann noch dieselbe Organisation des Stoffes vorhanden, dieselbe Structur, dieselbe Figur, Farbe und überhaupt derselbe Körper? Nie und nimmermehr läßt sich das Eintreten einer Leichenform beim Tode des Menschen oder eines andern lebenden Wesens begreifen. Die heutigen Gegner des h. Thomas freuen sich deßhalb sehr, daß sie auch in dieser Frage den scharfsinnigen Franziscanerlehrer auf ihrer Seite haben.

Was diesen letzteren Punkt betrifft, so dürften sich Ramière, Bottalla und wie die gegenwärtigen Bekämpfer der thomistischen Lehre alle heißen, abermals sehr täuschen, wenn sie den doctor subtilis als ihren Patron anrufen wollen. Ramière z. B. zieht aus der Thatsache, daß bei der Zersetzung des Leichnams die Elemente mit ihren eigenthümlichen substantialen Formen wieder zu Tage treten, die evidente Folgerung (il suit évidemment), daß dieselben im lebenden Wesen ihre substantialen Formen nicht verloren hatten[2]). Und in dieser An-

1) „L'accord" p. 71 ff.

2) Ibid. p. 78.

nahme pflichten ihm alle Atomisten bei. Demgemäß ist der todte Körper noch weniger als der lebende eine substantiale Einheit. Denn die chemischen Kräfte oder Atomkräfte, welche vor dem Tode von der Seele beherrscht sind, werden frei und selbstständig und ihr gegenseitiges Wirken führt die Auflösung des Körpers herbei. Nach Scotus hingegen besitzt der Leichnam ein einheitliches Sein; er ist durch die forma corporis Eine Substanz. Allerdings kommt Scotus mit sich in Widerspruch. Er will, daß die forma corporis nur das generische Sein des Körpers verleiht, wodurch der Körper kein specifischer und individueller Körper ist. Aber auch Scotus wird nicht leugnen können, daß der Leichnam eine complete Substanz und ein specifischer Körper und etwas Individuelles ist. Doch dieser Widerspruch thut nichts zur Sache. So viel steht fest, daß nach Scotus der Leichnam eine substantiale Einheit ist, was nach den Atomisten unmöglich ist. Wenn dieselben daher das Bedürfniß fühlen, ihre Lehre durch eine mittelalterliche Auctorität zu decken, so mögen sie sich Avicennisten nennen oder auch den Averroës für sich in Anspruch nehmen; das hat einen Sinn; aber keinen Sinn gibt es, wenn sie sich hinter den Namen Scotus verstecken und zu der großen Schaar seiner Schüler gezählt werden wollen.

Bezüglich der anderen Einwürfe gegen die Lehre von der forma cadaverica haben wir schon an anderer Stelle[1]) das Nöthige gesagt, so daß wir hier nur noch zur Ergänzung Einiges anzuführen brauchen.

Alle aufgeführten Gegner des h. Thomas wollen nicht begreifen, wodurch die Leichenform verursacht und wie dieselbe aus der Potenzialität der Materie educirt werde. Es muß dies um so mehr auffallen, als doch nicht schwer einzusehen ist, daß dieselben Ursachen, welche den Tod bewirken, auch das neue Sein verursachen müssen, welches der Stoff im todten Körper erhält. Mag der Tod aus was immer einer Ursache eintreten, so viel steht fest, daß er eine substantiale Aenderung am Körper hervorbringt. Auch wenn der Tod in Folge einer sehr geringen Verletzung des Organismus, wie etwa bei einem Gehirnschlag, erfolgt, so hat doch der ganze Körper eine radicale Aenderung erlitten. Alle Theile, die vorher lebendig waren, sind nunmehr ohne Leben; alle Lebensthätigkeit am ganzen Organismus hat aufgehört. Der Stoff oder die Materie des todten Körpers ist nicht mehr so actualisirt, wie vorher; er hat folglich nicht mehr dasselbe Sein, wie früher. Da nun

---

1) „Materie und Form" p. 198 ff.

eine solche Substanzänderung nicht eintreten kann, ohne daß der Stoff durch eine neue Form actualisirt ist, so muß nothwendig mit dem Entweichen der Seele eine andere substantiale Form dem Stoffe das Sein des Leichnams verleihen. Somit sind es dieselben Ursachen gewesen, welche den Tod herbeiführten, und eben dieselben, welche die Leichenform educirten.

Aber wie ist dies möglich, wiederholen die Gegner, da bei den verschiedensten Todesursachen immer dieselbe Form hervorgebracht wird? Muß denn nicht eine verschiedene Ursache auch eine verschiedene Wirkung erzeugen?

Wir antworten auf diesen Einwurf damit, daß wir auf eine doppelte Klasse von Todesursachen aufmerksam machen. Es kann nämlich der Tod durch ein Agens erfolgen, das so intensiv und mächtig wirkt, daß es sich die Wirkung vollkommen zu eigen macht. Dies ist z. B. der Fall, wenn eine Pflanze oder ein Thier plötzlich vom Feuer verzehrt oder der Mensch von der glühenden Lava plötzlich verkohlt wird. In solchen Fällen ist die Wirkung der Ursache vollkommen proportionirt. Es gibt aber auch andere Todesursachen und ihre Zahl ist die größere, welche nicht so intensiv auf ihr Subject wirken. Sie wollen nicht direct die Leichenform hervorbringen oder einen Leichnam erzeugen, sondern sie suchen die Lebensfunktionen, wie die Blutcirculation, das Athmen u. dgl. zu hemmen, um dem Lebensprincip die nothwendigen Dispositionen zu seiner Fortdauer zu entziehen. Ihre Thätigkeit geht deßhalb nur darauf aus, die Substanz zu zerstören, ohne das Subject zum eigenen Sein zu bestimmen. In diesem Falle wird nach der Zerstörung des Lebens jene Form eintreten, wozu der lebende Körper zunächst disponirt oder in Potenz ist. Es wird dies immer eine Form sein, die mit dem Lebensprincip verwandt ist und darum dem Körper die Structur und Figur des lebenden Körpers läßt. Wie nämlich der rohe Stoff nicht auf einmal und unmittelbar lebendig wird, so kehrt auch nicht auf einmal und unmittelbar der lebende Körper in seine Elemente zurück (außer es wirkt die Ursache sehr intensiv), sondern allmälig und durch verschiedene Transformationen. Eine solche Uebergangsform vom Reiche des Lebendigen in das Reich des Todten (forma imperfecta, via ad dissolutionem nach dem h. Thomas) ist die Leichenform. Sie entsteht deßhalb immer, so oft die Seele den Leib verläßt, und hat keine besondere Ursache nöthig, welche ihre Hervorbringung intendirte.

Dies ist der Sinn, wenn der englische Lehrer auf den Einwurf[1]), daß beim Tode deßwegen keine substantiale Veränderung eintrete, weil der Körper meistens unverändert bleibe, in folgenden Worten entgegnet: Ad sextum dicendum, quod in morte animalis quaedam forma imperfecta inducitur in materia; sed quia est via ad dissolutionem et imperfectionem, non oportet ponere aliquod agens particulare quod intendat illam formam inducere. Est enim ordo naturalis inter animam et talem formam ita quod ad abjectionem animae a materia necesse est talem formam sequi in eadem. Unde philosophus dicit in VIII. Metaph. quod ex vivo fit mortuum sicut ex vino fit acetum. Quamvis etiam talis forma substantialis resultet in materia, non tamen proprie dicitur esse generatio, eo quod illud, a quo est transmutatio, est perfectum. Illud autem, ad quod transmutatum est, est imperfectum et corruptum et praeter naturam. Unde philosophus VIII. Met. vocat mortuum corruptionem vivi . . . Non igitur oportet dare aliud agens particulare, quod intendat aliam formam producendam . . . Quidquid igitur dissolvit harmoniam debitam animae, sive sit calor innaturalis in corpore sive aliud agens extrinsecum, illud est causa inductionis hujus formae . . . Ipsa enim animae abjectio est ejus inductio.

Da nach der vorausgehenden Lehre des Aquinaten die Leichenform die nothwendige Folge der Trennung der Seele vom Leibe ist, so darf es uns nicht wundern, daß dieselbe Organisation der Materie, dieselbe Gestalt, Quantität und andere Accidentien zurückbleiben, wie sie der lebende Körper besaß. Als eine mit dem Lebensprincip verwandte Form fordert sie keine andere Organisation und Ausgestaltung der Materie. Der Atomismus darf um so weniger auf einem solchen Einwurfe bestehen, als er ebenfalls eine Substanzänderung anerkennen muß, ohne daß sich die äußere Erscheinung des Körpers ändert. Wenn z. B. ein Holzstück verkohlt, so ist nach der Chemie die Kohle eine andere Sub-

1) Non est ibi forma substantialis de novo inducta, tum quia forma substantialis est terminus generationis: ibi autem nihil apparet generans et per consequens nec generatio: tum quia generatio est terminus alterationis; ex vivo autem fit mortuum, quamquam sine alteratione praecedente, puta quum ex uno ictu occidentis subito homo interficitur, ergo corpus mortuum est subsistens per formam, quae praefuit in materia simul cum anima rationali. S. Th. opusc. de pluralitate formarum.

stanz, als das Holz, da im Verbrennungsproceß ein Theil der Elemente entwichen ist, und doch bewahrt die Kohle dieselbe Größe, Figur, dieselben Jahresringe und überhaupt dieselbe äußere Erscheinung, wie das Holzstück. Wenn nun nach einem so tiefgreifenden Proceß, wie es der Verbrennungsproceß ist, und selbst nach vorausgegangenem Stoffwechsel dieselbe Organisation und Structur und andere Qualitäten zurückbleiben, dann kann es um so weniger auffallen, wenn bei viel geringerer Veränderung am Körper, wie es beim Tode der Fall ist, wo lediglich die substantiale Form entweicht, dieselbe Organisation und scheinbar derselbe Leib zurückbleibt. Während aber die Chemie dieses Factum gar nicht oder nur mit Mühe zu erklären vermag, gibt die thomistische Lehre hiefür genügenden Aufschluß [1]).

Das Gesagte dürfte mehr als hinreichend erscheinen, um die Unvereinbarkeit des Atomismus mit dem Scotismus darzuthun. Beide Lehren schließen sich vollständig aus; sie haben nur eine äußere Aehnlichkeit gemeinsam. Wir können den Atomisten nur den Rath geben, sich nicht blos hinter das scotistische System zu verstecken, sondern dasselbe anzunehmen, wie es ist. Dann stehen sie ebenso gut auf peripatetischem Boden, wie die Thomisten, und ein Ausgleich dürfte nicht allzu schwer werden. Sie würden dann selber gar bald den scotistischen Peripatetismus mit dem thomistischen vertauschen, da gerade die Abweichungen des Scotus von Thomas in der Körperlehre sich am wenigsten halten lassen und darum auch gegenwärtig von der Franziscanerschule nicht mehr vertheidigt werden.

Siebentes Kapitel.

Das Concil von Vienne.

Darüber war man bisher allgemein einig, daß auf dem Concil von Vienne die Lehre des Peter Johannes von Oliva verurtheilt worden ist. Man war aber darüber zweifelhaft, worin sein Irrthum bestanden habe. Die Meisten, namentlich die Späteren, nahmen an, daß er im Menschen zwei Seelen anerkannt habe, eine sensitive und eine rationelle, und daß er wegen des Irrthums der Multiplicität der Seelen verurtheilt worden sei. Der unermüdliche Forscher Fidelis a

1) Cf. Liberatore, „Dell' Uomo." 2. edit. p. 486.

Fanna hat jüngst glücklicher Weise die Quaestiones quodlibetales des Johannes von Oliva in der Borgheſianiſchen Bibliothek zu Rom aufgefunden, in denen der Irrthum des Johannes v. Ol. weitläufig erörtert iſt. Zigliara druckt die weſentlichſten Stellen in ſeiner Schrift ab, auf die wir verweiſen müſſen, um nicht zu ausführlich zu werden. Aus dieſen Quodlibetales ergibt ſich nun mit Evidenz das doppelte Reſultat: 1) daß Johannes nicht die Multiplicität der Seele gelehrt hat; 2) daß ſein Irrthum in der falſchen Auffaſſung der Art und Weiſe der Einigung von Leib und Seele gelegen hat.

Was den erſten Punkt betrifft, ſo iſt in den Quodlibeta, aus welchen die im Auftrage des Papſtes aufgeſtellten Cenſoren die irrigen Sätze entnommen haben und auf die ſich Johannes in ſeiner Vertheidigung beruft, von dem Dualismus der Seelen gar nicht die Rede. Im Gegentheil, es iſt in denſelben die Einheit der Seele im Menſchen begründet und vertheidigt. Er nennt wohl das ſenſitive und rationelle Vermögen im Menſchen „partes substantiales“ [1]), aber er bemerkt zugleich, daß er darunter nicht zwei diſtinkte Principien in der Seele verſtehe oder daß die Seele etwas Zuſammengeſetztes ſei; er beweiſt vielmehr die Einfachheit der Seele ausführlich. Die Seele iſt ihm in dem Grade einfach, daß zwiſchen ihr und ihrem ſenſitiven und intellectuellen Vermögen keine reale Diſtinktion ſtattfindet. Es ſteht ſomit außer allem Zweifel, daß Joh. v. Oliva nicht wegen der Multiplicität der Seelen im Menſchen verurtheilt wurde.

Ebenſo ſicher ergibt ſich aus dieſer Schrift, daß Johannes die Natur der Einheit von Seele und Leib irrig aufgefaßt hat. Nach ihm hat man in der Seele zwiſchen der Weſenheit, die er auch spiritualis

1) Palmieri und ſein Recenſent in der Innsbrucker „Zeitſchrift für katholiſche Theologie“ glauben zwar, daß darunter reale und diſtinkte Theile zu verſtehen ſeien und daß deßhalb Johannes den Dualismus der Seelen wenigſtens in abgeſchwächter Form gelehrt habe. Dagegen iſt zu ſagen, daß Johannes dieſe Theile nur als „tanquam“ partes substantiales bezeichnet. Ebenſo nennt er ſie Theile der ſubſtantialen Form der Seele; die ſubſtantiale Form hat aber keine real-diſtinkten Theile. Und aller Zweifel ſchwindet, wenn man die Doctrin deſſelben über den Unterſchied zwiſchen der Seele und ihren Kräften beachtet. Er ſagt unter Anderem: Secundum se considerata dicitur quaedam *essentia*, sicut materia quaedam essentia dicitur; per comparationem vero ad materiam dicitur *actus* et *forma*; per comparationem ad totum dicitur *pars* ejus *formalis*; per considerationem autem ad opus dicitur *potentia* seu *natura*.

materia, subjectum und quasi suppositum nennt, und zwischen ihrer Form und Natur zu unterscheiden, die er auch mit Potenzen und Vermögen bezeichnet. Für die Potenzen und Vermögen, die er auch partes formales nennt und die sich auf das Thätigsein beziehen, ist die Wesenheit der Seele das Subject oder auch das Suppositum. Während nun die Schule allgemein lehrt, daß die Seele ihrer Wesenheit nach per se und immediate sich mit dem Leibe vereinigt, will Johannes, daß sich die Seele nicht per se formaliter immediate mit dem Leibe verbinde, sondern daß sie sich wenn auch formaliter, so doch nur mittelst (mediate) ihres sinnlichen Theiles mit dem Leibe einige[1]). Johannes anerkennt die Seele als Form des Leibes, aber die Seele einigt sich mit dem Stoffe weder unmittelbar, noch nach ihrer intellectiven Seite, sondern nur mittelst der sensitiven Kraft[2]). Weil aber nach ihm das sensitive und intellective Vermögen Theile der einfachen Seelensubstanz sind, so ist die Einheit zwischen der Seele und dem Leibe eine substantielle.

Wir dürfen den Grund nicht unerwähnt lassen, der den Johannes vornehmlich zu seiner irrigen Auffassung des Verhältnisses von Seele und Leib veranlaßt hat. Es ist derselbe, den die gegenwärtigen Bekämpfer der thomistischen Lehre beständig im Munde führen. Alle die Gegner, welche wir im Verlaufe unserer Untersuchung kennen gelernt haben, halten eine unmittelbare Vereinigung der vernünftigen Seele mit dem Leibe deßwegen für unmöglich, weil dadurch entweder die Seele materiell und körperlich oder der Leib geistig würde. Sie finden ganz besonders darin, daß die Seele als geistige Substanz dem Stoffe die körperliche Bestimmung geben soll, eine Gefahr des Materialis-

---

1) Quomodo autem haec unio possit intelligi et esse *consubstantialis* ita quod non sit *formalis*, facile est capere supposito quod *sensitiva sit unita cum parte intellectiva in una spirituali materia* seu in uno, ut ita dicam, supposito rationalis animae. Cum enim sensitiva non sit forma substantialis humani corporis, sed potius anima rationalis per partem sensitivam, et ita ad se invicem substantialiter unita tanquam forma et materia; pars autem intellectiva et sensitiva sint unitae tanquam duae naturae *formales* in una materia seu in uno supposito et in una substantia animae, et ita sibi invicem consubstantiales tanquam partes substantiales unius formae substantialis animae. Zigl. o. c. n. 160.

2) Unio eorum est intima, non tamen *immediata*, quoniam *mediante sensitiva* ad se invicem inclinantur et *sibi invicem uniuntur*. Ibid. n. 162.

mus und Pantheismus. Nicht anders denkt und schreibt Johannes. Die Seele kann unmöglich ihrer Wesenheit nach Form und Actualität der körperlichen Materie sein, weil sie sonst ihr intellectuelles Sein dem Körper mittheilen müsse, wodurch der Körper oder die körperliche Materie des Intellectes und des Willens und der Freiheit theilhaftig würde. Die Seele könnte als Act des Körpers nicht mehr die Reflexionskraft üben und in ihrem Denken sich nicht über das Körperliche erheben, wie auch alle Freiheit und folglich die Tugend dahin wäre. Selbst die Unsterblichkeit der Seele ließe sich nicht mehr aufrecht halten [1]).

Nach dieser Auseinandersetzung des Irrthums des Johannes hat es keine Schwierigkeit, den Sinn und die Tragweite der Ausdrücke zu verstehen, mit denen das Concil denselben verurtheilt hat. Die maßgebende Stelle des Canons lautet: Doctrinam omnem seu propositionem temere asserentem aut vertentem in dubium quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicae inimicam fidei, praedicto sacro approbante concilio reprobamus, definientes, ut cunctis nota sit fidei sincera veritas ac praecludatur universis erroribus aditus ne subintrent, quod quisque deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod *anima rationalis* non sit *forma corporis humani per se et essentialiter* tanquam haereticus sit censendus.

Das Concil lehrt hiemit, daß die Seele per se Form des Leibes sei, d. h. daß die Seele unmittelbar und nicht mittelbar durch ihren sensitiven Theil den Leib informire. Und während Johannes will, daß die Seele nicht ihrer Wesenheit nach Informationsprincip sei, sondern durch ihre Vermögen und Facultäten, behauptet der Canon gerade das Gegentheil, indem er lehrt, daß die Seele ihrer Wesenheit nach (essentialiter) den Leib informire und ihm das specifische Sein gebe [2]).

Aus dem Gesagten ergibt sich mit Evidenz, daß das Concil von Vienne direct und an erster Stelle nicht die Lehre des Apollinaris und der Averroisten verurtheilt hat, sondern daß es die Natur der Einheit

1) Ibid. n. 158.

2) Damit widerlegt sich von selber, was Hauréau (II, 231) über die Verurtheilung des Johannes fabelt. Johannes soll verurtheilt worden sein, weil er im Geiste des h. Bonaventura Reformen für die Orden verlangte.

von Seele und Leib definirte. Es haben somit jene Unrecht, welche behaupten, daß auf dem Concil zu Vienne lediglich der Dualismus der Seele verworfen worden ist oder daß nur indirect über den Modus der Verbindung von Seele und Leib etwas bestimmt wurde. Palmieri[1]) glaubt allerdings, daß in dieser Frage die aufgefundenen Manuscripte der Quodlibetales von wenig Bedeutung seien, weil man nicht wisse, ob nicht auch solche Lehren verurtheilt worden seien, welche die Schüler des Johannes von Oliva lehrten oder welche man ihm zur Last legte. Diese Ausflucht ist aber ohne allen Belang, wenn man bedenkt, daß die sieben Censoren der Doctrin des Oliva die gegentheilige Lehre unter folgender Form ihm zu unterschreiben vorlegten: anima rationalis est per se et essentialiter forma corporis humani, einer Form, die später wortwörtlich vom Concil adoptirt worden ist. Das Concil konnte somit an erster Stelle keine andere Lehre treffen, als die irrige Ansicht des Johannes über den Modus der Union im Menschen.

Palmieri bemerkt weiter, daß um die Zeit des Concils der Averroismus sehr verbreitet war, dessen vorzüglichster Irrthum gerade darin bestand, daß das intellectuelle Princip im Menschen von der sensitiven Seele verschieden sei. Der Mensch wird nach Averroës durch die anima sensitiva constituirt, mit der sich der intellectus separatus von außen verbindet. Nachdem mehrere Synoden die arabischen Irrthümer bereits verurtheilt hatten, läßt sich gar nicht anders denken, als daß die Väter des Concils mit dem obigen Canon vorzüglich den Dualismus des Averroës im Auge gehabt haben. Dies geht auch daraus hervor, daß die Kirche, sicher die beste Auslegerin ihrer Decrete, später sich immer auf diesen Canon berief, so oft sie den Dualismus zu verwerfen hatte. So beruft sich Leo X. im Lateranconcil auf diesen Canon, um den noch immer weitverbreiteten Averroismus zu verdammen. Das Gleiche hat in unseren Tagen Pius IX. gethan, um den Dualismus eines Günther und Baltzer zu verwerfen. Somit kann der Ausspruch des Concils direct nur die Multiplicität der Seele verurtheilt haben.

Wir leugnen nicht, daß die Kirche auf diesem Concil und mit dieser Entscheidung auch den Dualismus treffen wollte; wir behaupten nur mit Zigliara, daß sie in erster Linie und direct die Natur der Einheit von Seele und Leib definiren wollte. Mit der Entscheidung

---

1) In seinen „Animadversiones in recens opus de mente Concilii Viennensis". Romae 1878. p. 6.

dieser Grundfrage hat die Kirche indirect auch den Dualismus und alle anderen Irrthümer verworfen, die sich über die Einheit des Menschen erheben können. Mit der Feststellung, daß die Seele per se und essentialiter Form des Leibes ist, war zugleich auch die Einheit des Lebensprincips statuirt. Denn wenn die Seele als substantiale Form des Leibes mit dem vegetativen und sensitiven Princip nicht identisch ist, dann ist sie auch nicht Form, dann ist sie ein rein intellectives Princip, das zum sensitiven Wesen als motor oder in ähnlicher Weise hinzukommen, aber kein Informationsprincip sein kann. Weil die Kirche direct die Grundfrage der Natur der Einigung dogmatisirt hat, darum hat sie in ihrem Decret keinen Namen genannt und den Zusatz in dasselbe aufgenommen: „Ut praecludatur universis erroribus aditus ne subintrent.“ Sie konnte und mußte sich deßhalb jederzeit auf diesen Canon berufen, wenn es galt, die Einheit des menschlichen Compositums zu vertheidigen. Sie wird es auch in Zukunft so halten, denn mit dieser Entscheidung sind alle hierher gehörigen Irrthümer gerichtet.

Die Gegner verwahren sich mit aller Entschiedenheit, daß unter dem Ausdrucke „forma corporis“ dasselbe zu verstehen sei, was die Thomisten damit bezeichnen. Dieser Terminus sei im Mittelalter im verschiedenen Sinne gebraucht worden. Vielleicht der größere Theil der damaligen Doctoren habe unter forma substantialis etwas Anderes verstanden, als der h. Thomas. Wenn das Concil unter Form dasselbe gedacht hätte, was Thomas und seine Schule damit versteht, dann würde auch die scotistische Lehre unter das Anathem fallen. Daran habe aber noch Niemand gedacht, und es wäre geradezu lächerlich, etwas solches zu behaupten.

Die Gegner geben uns sicher so viel zu, daß die Väter des Concils mit „forma corporis“ das ausdrücken wollten, was man damals allgemein in den katholischen Schulen unter Form verstand. Allgemein gebrauchte man aber diesen Terminus, um das zu bezeichnen, wodurch eine Sache in einem bestimmten Genus und in einer bestimmten Species constituirt wird. Die Scotisten machen hierin keine Ausnahme, wie wir früher ausführlich dargethan haben; sie begreifen unter forma substantialis dasselbe, was die Thomisten sich darunter denken. Wenn deßhalb das Concil erklärt, daß die Substanz der Seele forma corporis humani sei, so konnte es nichts Anderes damit sagen wollen, als daß die menschliche Seele das ist, wodurch der Körper zum mensch-

lichen Körper bestimmt ist. Und in diesem Sinne fassen Scotisten und Thomisten die Entscheidung auf. Zum Ueberflusse hat Zigliara aus den Excerpten der Quodlibetales nachgewiesen, daß Johannes unter forma substantialis dasselbe verstand, was allgemein die Schule lehrte. Er definirt die Form als: id per quod materia fit in actu, ita ut ex unione materiae constituatur tertia natura. Das Wort Form kann somit in keinem anderen Sinne genommen werden, als in dem allgemein üblichen.

Aus demselben Grunde, weil Scotus in der Definition von forma substantialis von der gemeinsamen Schule nicht abweicht, ist auch seine Lehre von der kirchlichen Censur nicht berührt. Die Kirche hat nur festgestellt, daß sich die Seele zum Leibe als dessen substantiale Form verhalte, aber sie hat nicht definirt, daß die Seele die einzige Form des Leibes sei. Scotus läßt wohl den Körper durch die forma corporeitatis bereits im generischen Körpersein constituirt sein, aber die Seele gibt diesem Körper das menschliche Sein und macht ihn zum menschlichen Körper, weßhalb die Seele nach Scotus per se und essentialiter Form des Leibes ist; sie ist ein wahrhaft informirendes Princip, das dem Leibe das substantielle Sein mittheilt. In der ganzen mittelalterlichen Schule, sowohl bei Scotisten als Thomisten, war man einig, daß die Pluralität der Formen im Compositum kein mehrfaches Sein verursache und der substantiellen Einheit keinen Eintrag thue. Aegydius Romanus, der selber mit aller Entschiedenheit die Einheit der Form im Menschen festhält, vertheidigt gleichwohl den Satz: Omnis formarum pluralitas non plura esse, sed plures modos essendi aut plures determinationes materiae vel subjecti causat et efficit. Quare sive una sive plures formae in re composita esse dicantur, semper tamen est unum tantum esse uniuscujusque rei [1]). Die Kirche hatte in Folge dieser gemeinsamen Vertheidigung der Substanzeinheit im Menschen nicht die mindeste Veranlassung, bezüglich der Pluralität der Formen eine Entscheidung zu treffen.

Daraus, daß Scotus unter die Verurtheilung des Concils nicht fällt, folgern unsere Gegner, daß auch ihre Lehre kirchlich vollkommen correkt sei, da sie nur dem Scotus folgen. Sie seien wohl Atomisten und stimmen dem doctor subtilis in seiner Lehre von der materia prima und forma substantialis nicht bei, aber der Schwerpunkt in

1) In seinem Tractat „de esse et essentia".

dieser Frage liege nicht darin, ob man die scotistische Körperlehre acceptire, sondern darin, daß sie, wie Scotus, zu dem schon constituirten Körper die Seele hinzukommen lassen.

Es fällt uns wohl nicht ein, die Verurtheilung des Concils auf unsere Gegner anzuwenden, es fällt uns dies um so weniger ein, als auch sie das einheitliche Sein des Menschen mit allen Kräften festhalten. Aber das müssen wir bestreiten, daß derselbe Grund sie von der kirchlichen Censur befreit, der den Scotus der Verurtheilung entzieht. Wir brauchen hier nicht mehr viel Worte zu verlieren; wir haben hinreichend bewiesen, daß die Lehre des Scotus nicht blos in der Kosmologie, sondern auch in der Psychologie eine wesentlich andere ist, als die eines Palmieri oder Bottalla. Nicht darin liegt der Schwerpunkt, daß nach den Atomisten, wie nach den Scotisten, die Seele sich mit einem schon constituirten Körper verbindet, sondern darin liegt er, ob der durch die forma corporeitatis actualisirte Körper mit dem Körper identisch ist, den die Atomisten als Wesenstheil des Menschen annehmen. Zu der Behauptung dürfte sich aber weder ein Palmieri noch Bottalla versteigen, daß der Körper des Menschen, wie ihn der heutige chemische Atomismus auffaßt, von dem unbestimmten und in seinem körperlichen Sein unvollendeten und incompleten Körper des Scotus nicht verschieden sei. Während nach Scotus die Seele dem Leibe ihr vollendendes und completirendes Sein mittheilen und ihn dadurch zur menschlichen Substanz bestimmen kann, bleibt es unerfindlich, was die Seele den in ihrem Sein completen Atomen des Sauerstoffes oder Kohlenstoffes geben und mittheilen kann; es bleibt unerfindlich, wie die Seele noch substantielle Form sein kann.

Wenn wir aber auch zugeben, daß die scotistische Lehre vom Concil nicht berührt wird, so wollen wir damit keineswegs behaupten, als entspreche dieselbe ebenso gut dem Tenor des Concilsausspruches, wie die thomistische. Im Gegentheil, wir sind der festen Meinung, daß die Lehre des Engels der Schule der Forderung des Concils mehr gerecht wird, als die des scharfsinnigen Doctors. Nur in der thomistischen Doctrin ist die Seele im wahren und vollen Sinne per se und essentialiter Form des menschlichen Körpers. Zur Bekräftigung dieser Ansicht seien außer dem früher Gesagten noch einige Gedanken angefügt.

Die scotistische Doctrin dürfte vor Allem deßwegen dem Concilsausspruche nicht ganz conform sein, weil sie in sich widersprechend ist. Die forma corporis soll eine forma incompleta sein, welche nur

ein allgemeines Körpersein verleiht, aber kein specifisches und noch weniger ein individuelles. Aber ist der Leichnam kein bestimmtes Sein, kein Individuum? Und wenn die forma corporeitatis während des Lebens dieselbe ist, wie nach dem Tode, warum soll nicht der durch diese Form constituirte Körper in den lebenden Wesen ein ebenso bestimmtes, specifisches Sein haben, wie der Cadaver? Ein anderer Widerspruch scheint darin zu liegen, daß Scotus durch seine forma mixtionis etwas Generisches wirklich sein läßt, während doch die Gattung etwas Logisches ist, und wenn sie wirklich wird, nur in ihren Arten existiren kann.

Unter forma substantialis versteht die Schule jene, welche ihrem Subjecte das erste, substantiale Sein gibt, während sie jedes weitere Sein, das zum ersten Sein hinzukommt, eine accidentelle Form nennt. Nur nach der thomistischen Lehre kann die Seele im vollen Sinne eine substantiale Form sein, weil sie dem körperlichen Stoffe das erste Sein verleiht, wodurch er zur körperlichen Substanz erhoben wird. Dagegen hat Scotus Mühe, die Seele als substantiale Form anzuerkennen, weil sie dem Leibe nicht mehr das erste Sein gibt, sondern ein esse secundarium. Seine Lehre ist darum auch aus diesem Grunde dem Canon des Concils weniger conform.

Das Concil wollte ganz besonders die substantiale Einheit des Menschen statuiren; der Mensch ist nur Eine Natur und Wesenheit. Sicher ist die Einheit des Seins am meisten durch den Aquinaten gewahrt, der lehrt, daß sich Leib und Seele zu einander verhalten, wie materia prima und forma substantialis. Wir wissen, daß Scotus mit gleicher Entschiedenheit das einheitliche Sein des Menschen festhalten will, aber es kommt nicht darauf an, was der doctor subtilis will, sondern darauf kommt es an, ob er die Wesenseinheit festhalten kann. Da der Körper ohne die Seele ein Sein im Menschen hat, so ist es schwer begreiflich, wie dieses Sein mit der Seele sich zu einer substantialen Einheit verbinden kann. Scotus sagt allerdings, daß der durch die forma corporis gebildete Körper die Vereinigung mit der Seele fordert, aber abgesehen davon, daß diese Forderung, wie Zigliara bemerkt, eine willkürliche Behauptung ist, bleibt es immer höchst fraglich, ob eine solche Forderung eine einzige Natur begründen kann. Eine solche Forderung führt höchstens zu einer Einheit in der Person, aber nicht zu einer Einheit im Wesen. Oder könnten nicht mit demselben Rechte die Dualisten und Trichotomisten sagen, daß die Annahme von zwei oder drei distinkten Principien im Menschen durchaus der Einheit des

Menschen keinen Eintrag thue, da diese Principien sich gegenseitig fordern? Das vegetative Princip ist für sich incomplet und fordert das sensitive, und letzteres, weil ebenfalls incomplet, fordert die vernünftige Seele, welche alle anderen Formen completirt.

Diese Gründe, die wir leicht vermehren könnten, rechtfertigen unsere Ansicht, daß die thomistische Lehre dem Inhalte des Concils von Vienne mehr entspricht, als die scotistische; sie rechtfertigen auch, wenn wir in der Schrift von „Materie und Form" in diesem Sinne die Lehre des h. Thomas über das Verhältniß von Seele und Leib von der Kirche definirt sein lassen. Ramière und Bottalla werfen dem Verfasser vor, daß er nur die thomistische Lehre dem Concilsausspruche conform sein lasse, so daß nach ihm die scotistische verurtheilt sei. Der Verfasser hat in der genannten Schrift von der scotistischen Lehre speciell nicht gesprochen; er hat in dem Kapitel, das von den kirchlichen Entscheidungen in dieser Frage handelt, nicht von der thomistischen Lehre ausschließlich gesprochen, sondern immer von der scholastischen oder peripatetischen Lehre. Derselbe hat an einer andern Stelle ausdrücklich behauptet, daß Scotus im Wesentlichen von der allgemeinen Doctrin nicht abweiche. Es ist somit der Vorwurf nicht gerechtfertigt, daß der übergroße Eifer für die thomistische Lehre den Verfasser zu Extravaganzen und zu Uebertreibungen der Verdienste der thomistischen Doctrin gebracht habe.

Es erübrigt noch, des Briefes zu erwähnen, den der Monsignore Czacki im Auftrage Pius IX. an den Rector der Universität Lille geschrieben hat, da man denselben gegen den Thomismus und für den Atomismus zu verwerthen sucht. Derselbe enthält zwei Punkte, die für unsern Zweck von Belang sind. Czacki schreibt, daß jenes Breve Pius IX. an den Gründer der medicinisch-philosophischen Akademie des h. Thomas, in welchem die thomistische Doctrin über das Wesen der Körper belobt und empfohlen wird, durchaus nicht die der thomistischen Lehre entgegengesetzten Doctrinen verwerfen will. Im zweiten Punkte dieses Briefes wird erklärt, daß die Decrete Pius IX. bezüglich der Günther'schen Lehre nicht die philosophische Frage über das Wesen der Körper betreffen, sondern daß sie nur die theologische Lehre von der substantialen Einheit der menschlichen Natur feststellen.

Es ist nicht einzusehen, wie aus diesen zwei Punkten etwas gegen die Lehre des Engels der Schule folgen soll. Dieser Brief hebt nicht auf, wenn der Papst in seinem Breve die Akademie lobt, weil sie nur

solche aufnehmen will, die sich zur Lehre von der forma substantialis und materia prima im Sinne des h. Thomas bekennen; er hebt nicht auf, daß der Papst im selben Breve in der thomistischen Lehre über die Körper und das Wesen des Menschen ein Heilmittel findet, das die Naturwissenschaft und die Medicin zu den gesunden Principien der Philosophie zurückzuführen und dadurch den Materialismus zu überwinden vermag.

Wenn Pius IX. erklären läßt, daß die Documente gegen Günther nur die Einheit der menschlichen Natur bekräftigen wollten, so ist auch damit nichts gegen unsere Lehre erbracht. Wenn etwas aus dieser Erklärung folgt, so ist es für die Doctrin des Aquinaten günstig. Die unitas substantialis vermag weder das skotistische System hinreichend zu erklären, noch weniger das atomistische, sondern allein das thomistische, wie wir dargethan haben. Es ward deßhalb dem Sauvé nicht schwer, in diesem Briefe des Czacki eine Bestätigung des Thomismus und ein neues Zeugniß für seine Wahrheit zu finden[1]).

Daß aus diesem Briefe nicht das Mindeste gegen den h. Thomas gefolgert werden kann, beweist unwiderleglich das Verlangen des gegenwärtigen Papstes, daß in den Jesuitenschulen die Lehre von Materie und Form im Sinne des englischen Lehrers vorgetragen werden soll. Der General der Gesellschaft Jesu hat diesem Verlangen dadurch Ausdruck gegeben, daß er in einer Encyklika vom 1. November 1878 diese Doctrin mit den Worten zur Vorschrift macht: Eam eligo tum quia Theologiae magis utilis atque ideo nostris convenientior videtur, tum maxime quia ad praecipua capita illius philosophiae pertinet, quam SS. D. N. in scholis Societatis tradi desiderat[2]).

Der Streit in dieser Frage hat bisher den Erfolg gehabt, daß die Philosophie des h. Thomas mehr studirt und tiefer erfaßt wurde und daß ihr viele neuen Freunde gewonnen wurden; er wird damit enden, daß auch in unseren Tagen die Lehre des Engels der Schule über den Atomismus siegen wird, wie einst dieselbe Lehre über den antiken Atomismus gesiegt hat.

---

1) Le bref de notre Saint-Père le Pape au Docteur Travaglini et la lettre de Mgr. Czacki. Paris 1877.

2) Cornoldi „Institutiones Philosophiae". Bononiae 1878. p. 518.

Inhaltsverzeichniß.

Seite

Vorrede III
Einleitung 1
Erstes Kapitel: Das Wesen der unorganischen Körper 3
Zweites Kapitel: Das Wesen der organischen Körper und des Menschen 11
Drittes Kapitel: Das Verhältniß der skotistischen Lehre zur thomistischen 19
Viertes Kapitel: Die Körperlehre des Alexander v. Hales, Albertus Magnus, Bonaventura, Heinrich v. Gent, Durandus, Suarez und anderer Scholastiker 24
Alexander v. Hales 25
Albert d. Gr. 30
Bonaventura 39
Heinrich v. Gent 45
Durandus 51
Suarez 56
Fünftes Kapitel: Die Verurtheilungen der Lehre des heil. Thomas . . 66
Sechstes Kapitel: Das Verhältniß der skotistischen und thomistischen Lehre zum Atomismus 76
Siebentes Kapitel: Das Concil von Vienne 103

DIE ZEIT DES IGNATIUS

UND

DIE CHRONOLOGIE DER ANTIOCHENISCHEN BISCHÖFE BIS TYRANNUS

NACH

JULIUS AFRICANUS UND DEN SPÄTEREN HISTORIKERN.

NEBST EINER UNTERSUCHUNG ÜBER DIE VERBREITUNG DER PASSIO S. POLYCARPI IM ABENDLANDE

VON

ADOLF HARNACK.

LEIPZIG,
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG.
1878.

Der Titel, unter welchem diese Arbeit veröffentlicht ist, wird sich voraussichtlich keine Correcturen gefallen lassen müssen. Bei der Untersuchung der Grundlagen der bekannten kirchlichen Tradition, Ignatius sei zur Zeit des Kaisers Trajan Märtyrer geworden, ergab sich eine Beobachtung, deren Consequenzen hier nur nach einer Richtung hin zu verfolgen waren. Für jede Berichtigung werde ich den Fachgenossen Dank wissen, zumal wenn die erste Pflicht des Chronologen, Sicheres und Unsicheres reinlich zu sondern, irgendwo auf diesen Blättern verletzt sein sollte.

Der Anhang, durch welchen die Vorzüglichkeit der Zahnschen Recension der Passio Polycarpi in ein helles Licht gerückt wird, wird hoffentlich Niemandem beschwerlich fallen.

Leipzig, den 12. Nov. 1877.

Adolf Harnack.

Es hat sich bisher kein beachtenswerther Widerspruch gegen die Zuverlässigkeit der Tradition erhoben, dass ein antiochenischer Bischof, Namens Ignatius, im 2. Jahrh. um des christlichen Bekenntnisses willen ad bestias verurtheilt worden ist und zu Rom den Tod erleiden sollte.[1] Der Versuch, diese Tradition zu beseitigen, scheitert an der Existenz der unter dem Namen des Ignatius überlieferten sieben Sendschreiben, die ohne Zweifel dem vorirenäischen Zeitalter angehören.[2] Man wird aber auch weiter behaupten dürfen, dass die Hauptfacta, welche jene Briefe voraussetzen, gegründeten Verdacht nicht hervorrufen — die Verurtheilung in Antiochien, der Transport nach Rom, die Reiseroute, die Lage des Gefangenen, die erwartete Execution in der Hauptstadt.[3]

Bekanntlich enthalten die sieben Briefe selbst keine directen Angaben, aus denen man das Datum jener Facta bestimmen könnte. Dagegen erzählt die Tradition, Ignatius sei

---

1) Die von Volkmar (Handb. d. Einl. i. d. Apokr. I, S. 49f. S. 121f.), früher von Neander (Allg. Gesch. d. christl. Religion, 2. Aufl. 1. Bd. S. 327 u. a. a. OO.) erhobenen Einwürfe bedürfen keiner Widerlegung mehr.

2) Wir besitzen hinreichendes Material, um die Behauptungen einiger früherer Gelehrten, die Briefe seien am Ausgange des 2. oder erst im Anfang des 3. Jahrhundert's geschrieben, zu widerlegen. Zwar erregen gewisse Beobachtungen an dem überlieferten Text der sieben Briefe immer wieder Verdacht; aber eine genaue Erwägung des Details sowohl als des Gesammtcharacters der Schriftstücke muss solche Zweifel niederschlagen.

3) Vgl. Zahn, Ignat. v. Antioch. (1873) S. 242—295. S. 56—74.

unter Trajan Märtyrer geworden. Eben diese Angabe ist gegen die Echtheit der sieben Briefe vor allem geltend gemacht worden. Uebersieht man die Argumente, welche gegen die Authentie der Sendschreiben beigebracht worden sind, so ist zu constatiren, dass eine Reihe der gewichtigsten dem Eindrucke entstammt, es sei unmöglich, die fraglichen Schriftstücke auf das erste Decennium des 2. Jahrh. zu datiren. Es liegt uns fern, die Zuverlässigkeit dieser Eindrücke hier zu erweisen; dieselben können trotz der Lückenhaftigkeit unserer Kenntniss des nachapostolischen Zeitalters zu einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit erhoben werden.[1] Deshalb gilt es auch bei den meisten Historikern mit Recht für ausgemacht, dass die Briefe nicht früher als in den letzten Jahren der Regierungszeit Hadrian's geschrieben sein können. Indessen diejenigen, die in neuester Zeit dieses Urtheil wiederholt haben, haben den Schein, von einem Vorurtheile geleitet zu sein, nicht vermeiden können. Es ist Zahn in seiner oben genannten Monographie über die Briefe des Ignatius gelungen, nicht nur manche Einwendungen gegen die Echtheit der Briefe als haltlos aufzudecken, sondern auch eine Reihe von sehr beachtenswerthen Beobachtungen geltend zu machen, welche für die Authentie der Briefe ins Gewicht fallen.[2] Somit erhebt sich die Frage, ob die Angabe der Tradition, der antiochenische Bischof Ignatius sei unter Trajan Märtyrer geworden, begründet sei. Die Verneinung derselben entscheidet nicht wie die Bejahung endgültig über das Problem der Echtheit der Briefe; aber sie

1) Für entscheidend ist sowohl die Polemik gegen die gnostischen Häretiker — dieselbe hat übrigens mit der Warnung vor Ἰουδαϊσμός (Magnesier- und Philad.-Brief) nichts gemein (gegen Zahn, a. a. O. S. 356 f.) — als der vorausgesetzte Stand der Kirchenverfassung zu halten. Gerade von hier aus bestimmt sich aber auch der terminus ad quem der Abfassung.

2) Dazu wird die von den Briefen vorausgesetzte, angeblich in nachjustinischer Zeit nicht mehr unterzubringende Ordnung des öffentlichen Gottesdienstes nicht zu rechnen sein.

würde nicht nur zu erneuten Untersuchungen nöthigen, sondern auch einen grossen Theil der gegen die Authentie erhobenen Bedenken mit einem Schlage beseitigen.[1]

In der folgenden Untersuchung sollen lediglich die Grundlagen der kirchlichen Tradition über die Zeit des Martyriums des Ignatius geprüft werden.[2]

I.

Die beiden wichtigsten Martyrien des Ignatius, das MS. vatic. und colbert., datiren den Process desselben auf die Regierungszeit Trajan's, lassen aber den Kaiser selbst in ganz verschiedener Weise bei dem Prozess betheiligt sein. Nach den Untersuchungen Zahn's ist über den Quellenwerth dieser Martyrien kein Wort mehr zu verlieren. Es genügt, an die Sätze zu erinnern, in welchen Zahn sein Urtheil über dieselben zusammengefasst hat (a. a. O. S. 56): „Handelt es sich

1) In der altkirchlichen Literatur ist es meistens von untergeordnetem Interesse, den Verfasser eines Buches zu ermitteln, wenn nur die Zeit der Abfassung sicher gestellt ist. Dass diese Regel bei den unter dem Namen des Ignatius überlieferten Briefen nicht zutrifft, daran braucht wohl kaum noch besonders erinnert zu werden.

2) Von Vorarbeiten kommt nur die gründliche, in Bezug auf einen Theil der nacheusebianischen Traditionen abschliessende, Untersuchung Zahn's (a. a. O. S. 1—74) in Betracht. Aus Görres' (Kaiser Trajan u. die christl. Tradition i. d. Ztschr. f. wissensch. Theol. 1877 S. 35 f.) u. Kraus' (Theol. Quartalschr. 1873 S. 115 f.) Abhandlungen ist wenig zu lernen. Dagegen ist es beachtenswerth, dass Overbeck (Lit. Centr. Bl. 1874 Nr. 1) sein Urtheil über die Ignatiustraditionen so präcisirt hat: „So möchte die Thatsache, dass Ignatius 2. oder 3. Bischof von Antiochien gewesen, die einzige sein, von welcher es eine selbständige neben den Briefen bestehende Tradition gegeben zu haben scheint.“ Endlich sei darauf hingewiesen, dass Skworzow (Patrol. Unters. 1875 S. 63 f. S. 96 f.) die Reise des Ignatius unter Anicet setzt. Er nimmt an, dass derselbe nicht als zum Tode verurtheilter nach Rom transportirt worden sei, sondern sich freiwillig dorthin begeben habe, um die Marcioniten zu bekämpfen. Sk. hat auf jedes methodische Beweisverfahren verzichtet. Seine Abhandlung ist ein Conglomerat vieler thörichter und einiger richtiger Einfälle.

darum, aus den Nachrichten über Ignatius einen irgend haltbaren Rahmen für die ihm zugeschriebenen Briefe zu gewinnen, so ist auf jede Benutzung eines der Martyrien zu verzichten; denn selbst die beiden vergleichsweise ursprünglichen enthalten nichts, was sie nicht entweder aus älteren, uns noch zugänglichen Quellen geschöpft, oder im Widerspruch mit diesen und im Widerspruch gegen einander erdichtet haben. Das gilt zumal von den chronologischen und welthistorischen Angaben, welche in einem Fall aus der Kirchengeschichte Euseb's (ms. vatic.) zusammengelesen, im anderen aus dessen Chronik (ms. colbert.) entnommen waren. Auf diese werthvolleren Quellen verweisen uns demnach die Martyrien selbst."

Hierzu ist weiter zu bemerken: 1) dass überhaupt alle Nachrichten, die wir seit dem 4. Jahrh. über Ignatius besitzen, sofern sie nicht offenkundige Dichtungen sind, auf die sieben Briefe oder auf die Martyrien oder auf die beiden Geschichtswerke des Eusebius direct oder indirect zurückgehen. Nur der Ansatz, Ignatius sei der erste Bischof nach den Aposteln gewesen, macht hiervon eine Ausnahme; 2) dass der Name des Trajan dennoch nicht unauflöslich in der nacheusebianischen Tradition mit dem des Ignatius verknüpft ist. So hat selbst noch der Antiochener Chrysostomus in seinem weitschweifigen Egkomium auf den h. Ignatius den Kaiser Trajan nirgends genannt.[1] Es ist demnach mit Zahn[2] zu behaupten, dass überall, wo seit dem 4. Jahrh. in der Tradition der Name des Ignatius in Verbindung mit dem des Trajan auftritt, directe oder indirecte Abhängigkeit von den Geschichtswerken des Eusebius nachweisbar sei. Dieses Ergebniss kann auch so formulirt werden, dass die Zeugnisse der gesammten nacheusebianischen Tradition über Ignatius für die chronologische

1) Vgl. Patr. App. Opp. Fasc. II edid. Zahn (1876), p. 343 sq. Hieran und an die Zählung des Ignatius in der Reihenfolge der antioch. Bischöfe bei Chrysostomus wird später noch zu erinnern sein.

2) Vgl. Zahn, Ignatius S. 56—74.

und sachliche Feststellung des Processes, der Reise u. s. w. völlig werthlos sind; ja diese Zeugnisse fordern nicht einmal dazu auf, die Möglichkeit offen zu lassen, dass eine von Eusebius unabhängige Tradition über den Märtyrertod des Ignatius unter der Regierung Trajan's in nacheusebianischer Zeit vorhanden gewesen sei. Diese Möglichkeit, die ins Auge gefasst werden muss, wird deshalb bei der Frage nach den Quellen des Eusebius zu erwägen sein.

Sieht man sich aber, wenn man die Zeugnisse der Tradition rückwärts verfolgt, bald lediglich auf Eusebius gewiesen, so gelangt man noch rascher zu diesem Ergebniss, wenn man bei den ältesten Zeugen beginnt. In der gesammten voreusebianischen Literatur, so weit sie uns erhalten ist, können überhaupt nur vier Stellen aufgewiesen werden, wo des Ignatius, resp. seiner Briefe, gedacht wird; nur eine dieser Stellen enthält ein chronologisches Datum.

Polykarp, oder wen man für den Schreiber des uns unter seinem Namen überlieferten Briefes an die Philipper halten will, setzt voraus,[1] dass Ignatius kürzlich auf seinem Transport auch Philippi berührt hat. Aber nicht nur die Zeit der Abfassung dieses Briefes ist ungewiss, auch die Integrität desselben ist beanstandet worden. Irenäus beruft sich, um die Nothwendigkeit der Trübsale für die, welche selig werden sollen, zu begründen, auf Ign. ad Rom. 4, 2 mit den Worten:[2] ὡς εἴπέ τις τῶν ἡμετέρων διὰ τὴν πρὸς θεὸν μαρτυρίαν κατακριθεὶς πρὸς θηρία. Aber dies Zeugniss ist ohne jeden Belang, da durch dasselbe lediglich die Existenz des ignatianischen Römerbriefs z. Zeit des Irenäus constatirt ist: Irenäus spricht — er konnte freilich an dieser Stelle kaum anders sprechen — nur von einem κατακριθῆναι πρὸς θηρία. Origenes endlich citirt im Prologe zum hohen Lied[3] Ignat. ad Rom. 7, 2 mit der Formel: „denique

1) Ep. ad Philipp. 13. 9, 1. 1, 1.
2) Adv. haer. V, 28, 3.
3) E vers. Ruf. (Delarue T. III, 30 A).

memini aliquem sanctorum dixisse, Ignatium nomine, de Christo". In der 6. Homilie zum Luc.-Ev. aber führt er Ignat. ad. Eph. 19, 1 mit den Worten ein:[1] καλῶς ἐν μιᾷ τῶν μάρτυρός τινος ἐπιστολῶν γέγραπται — τὸν Ἰγνάτιον λέγω, τὸν μετὰ τὸν μακάριον Πέτρον τῆς Ἀντιοχείας δεύτερον ἐπίσκοπον, τὸν ἐν τῷ διωγμῷ ἐν Ῥώμῃ θηρίοις μαχησάμενον. Nur dieses letzte Citat ist von Bedeutung. Es beweist, dass in Alexandrien z. Z. des Origenes der Verf. der sieben Briefe, Ignatius, als der zweite antiochenische Bischof nach Petrus galt, und dass man annahm, derselbe habe wirklich in Rom im Thierkampf seinen Tod gefunden. Hiermit ist alles erschöpft, was sich aus d. Z. vor Eusebius über Ignatius beibringen lässt;[2] es ist aber wohl zu beachten, dass nicht nur jenes „τις", welches Origenes beidemale (und Irenäus) braucht, Unsicherheit verräth,[3] sondern auch, dass die Verfolgung von Origenes nicht ausdrücklich als die trajanische bezeichnet wird.[4] Das peinliche Schweigen der Tradition vor Eusebius darf aber auch hier, wie so häufig, nicht durch Berufung auf die geringe Zahl der uns aus ältester Zeit überlieferten Schriftwerke vertuscht werden; denn Niemand wird es für zufällig halten, dass Eusebius in der Kirchengeschichte dort, wo er von Ignatius handelt,[5] ausser dem, was er aus den sieben Briefen selbst

1) Delarue III, 938 A.

2) Die Angabe der App. Constitut. (VII, 46), dass Paulus den Ignatius zum Bischof geweiht habe, muss natürlich hier ausser Betracht bleiben. Auch ist das 7. Buch der Constitutionen erst in nacheusebianischer Zeit abgefasst. Athanasius (epist. de synod. Arim. et Seleuc. Opp. I, 2, 761 A edid. Montfaucon) nennt den Ignatius ἐπίσκοπον μετὰ τοὺς ἀποστόλους ἐν Ἀντιοχείᾳ κατασταθέντα καὶ μάρτυρα τοῦ Χριστοῦ γενόμενον. Diese Angabe geht über die bei Origenes nachgewiesene Tradition nicht hinaus. Ueber die hier vorliegende Abweichung von Origenes s. später.

3) Man vgl., wie Origenes in ähnlicher Weise Schriften citirt, deren Ursprung nicht ganz sicher ist, z B. den Hirten des Hermas (Patr. App. Opp. fasc. III edid. de Gebhardt et Harnack, Prolegg. p. LIV sq.).

4) Man beachte übrigens, dass Orig. nicht ἐν τῷ διωγμῷ τῷ ἐν Ῥώμῃ geschrieben hat.

5) L. III, 36.

schöpfen konnte, aus der Tradition nur die uns bereits bekannten Zeugnisse des Irenäus und Polykarp beigebracht hat.[1] Dies ist um so entscheidender, als Eusebius selbst im Eingang seiner Erzählung den Eindruck der Unsicherheit, resp. der Spärlichkeit der Tradition nicht verhüllt hat, da er mit den Worten beginnt:[2] Λόγος δ' ἔχει τοῦτον ἀπὸ Συρίας ἐπὶ τὴν Ῥωμαίων πόλιν ἀναπεμφθέντα θηρίων γενέσθαι βορὰν τῆς εἰς Χριστὸν μαρτυρίας ἕνεκεν.[3] Man darf daher mit Sicherheit schliessen, dass — von der Zeitbestimmung abgesehen — Eusebius ausser dem, was er in extenso citirt, keine weiteren Quellen für seine Mittheilungen über Ignatius besessen hat. Kein Martyrium lag ihm vor, wie für die Geschichte des Polykarp, und, fügen wir gleich hinzu, auch in den Hypomnematen des Hegesipp kann schwerlich etwas über Ignatius gestanden haben. Indess, wir wissen weder, ob Eusebius den Hegesipp vollständig gelesen hat, noch, ob die Anlage dieses Werkes eine solche gewesen ist, dass sie für Erzählung späterer Martyrien Raum hatte. Es ist mithin das Urtheil über die Zuverlässigkeit der Datirung des Martyriums des Ignatius auf die Zeit des Trajan lediglich abhängig von dem Urtheil über den Werth der Angaben des Eusebius in seinen beiden Geschichtswerken. Nur

1) Eusebius führt den Irenäus mit den Worten ein (III, 36, 12): οἵδε δὲ αὐτοῦ τὸ μαρτύριον καὶ ὁ Εἰρηναῖος; allein er weiss zur Begründung nur Iren. V, 28, 3 anzuführen, wo, wie gezeigt, lediglich von einer Verurtheilung die Rede ist.

2) L. III, 36, 3.

3) Richtig Zahn (a. a. O. S. 51 n. 2): „Das λόγος δ' ἔχει bezeichnet bei Euseb stets eine, wenn auch durchaus glaubwürdige, so doch der ausreichenden urkundlichen Beglaubigung entbehrende Ueberlieferung (II, 7. II, 17, 1. III, 18, 1. III, 19. III, 37, 1. V, 19, 1). Auch wenn er nachher schriftliche Zeugnisse folgen lässt, decken diese nicht völlig den Inhalt des λόγος, oder sie reichen nicht hoch genug hinauf, um als urkundlicher Beweis gelten zu können. So hielt es Euseb in diesem Fall für angemessen, die Ueberlieferung, dass Ignatius in Rom von den Thieren getödtet worden sei, durch Berufung auf Irenäus zu stützen".

soviel liess sich ermitteln, dass bereits Origenes den Ignatius als zweiten antiochenischen Bischof nach Petrus kannte. Diese Tradition kann Eusebius vorgefunden haben. Welchen Werth dieselbe besitzt, und ob dem ältesten Kirchenhistoriker sonst noch chronologische Nachrichten über Ignatius zu Gebote standen, werden wir nun zu untersuchen haben.

II.

Zweimal in seiner Chronik erwähnt Eusebius den Ignatius. Zum 25. Jahre des Agrippa (Vespas. ann. 1, Abr. ann. 2085) bemerkt er (Arm.): „Antiochiae secundus episcopus constitutus est Ignatius“;[1] nach dem 10. Jahr Trajan's (an. Abr. 2123) gibt er an: „Traiano adversus Christianos persecutionem movente Simon Cleopae (filius) Hierosolymitanae ecclesiae episcopus martyrium subiit, cui successit Jostus. Itidem (Cod. N. add. „et Ignatius“) Antiochensium episcopus martyrium passus est, post quem III Antiochensium episcopus constitutus est Eron. Plinius secundus, cuiusdam provinciae praeses etc.“ (es folgt der Bericht über den Briefwechsel zwischen Trajan und Plinius nach dem Zeugniss Tertullian's).[2] Hiernach scheint es, als

---

1) Euseb. Chron. edid. A. Schoene Vol. II p. 158. Hieron. (p. 157) zu Olymp. CCXII = ann. Abr. 2085: „Antiochiae secundus episcopus ordinatur Ignatius.“ Epit. Syr. (p. 213): „Antiochiae episcopus secundus extitit Ignatius.“ Syncell. (p. 156): Ἀντιοχείας ἐπίσκοπος Ἰγνάτιος ἔτη λ'.

2) Euseb. Chron. p. 162. Hieron. zum 10. Jahr Trajan's = ann. Abr. 2123 (p. 163): „Traiano adversum Christianos persecutionem movente Simon . . . crucifigitur. cui succedit Justus. — Ignatius quoque Antiochenae ecclesiae episcopus Romam perductus bestiis traditur. Post quem tertius constituitur episcopus Heron.“ Zum 11. Jahr Trajan's = ann. Abr. 2124: „Plinius Secundus etc.“ Die Angabe in der Epit. Syr. (p. 214) stimmt ganz mit dem Arm. („porro“ simili modo etiam Ignatius“). Das Chron. pasch. steht in der Mitte zwischen Eusebius und Hieronymus (edit. bonn. p. 472, 1; ὁμοίως δὲ καὶ Ἰγνάτιος Ἀντιοχέων ἐπίσκοπος ἐν Ῥώμῃ ἐμαρτύρησεν). Ueber die Aufstellungen desselben vgl. Zahn, a. a. O. S. 58 n. 2; S. 47 f — Ueber eine dritte, angebliche, Erwähnung des Ignatius in der Chronik Euseb's vgl.

habe Eusebius für den Amtsantritt des Ignatius ein überliefertes Datum besessen, während ihm ein solches für das Jahr des Martyriums fehlte; denn „nur im Zusammenhang der Erwähnung der Verfolgung unter Trajan wird das Martyrium des Ignatius neben dem des Simeon angeführt, aber ebensowenig zu diesem, als zu dem darnach erwähnten Bericht des Plinius in ein chronologisches Verhältniss gestellt.“ [1] Hier eröffnen sich nun drei Möglichkeiten: entweder hat Eusebius für den Amtsantritt des Heron, des Nachfolgers des Ignatius, kein überliefertes Datum besessen, während ihm für die übrigen antiochenischen Bischöfe solche zu Gebote standen, oder er hat zwar auch hier eines gekannt, aber Bedenken getragen, es zu wiederholen, oder endlich, er hat überhaupt keine überlieferten Daten zur Verfügung gehabt, sondern die Amtszeiten der antiochenischen Bischöfe willkürlich angesetzt. Um zwei dieser Möglichkeiten zu eliminiren, ist eine Untersuchung der in der Chronik aufgezeichneten antiochenischen Bischofsliste geboten. Dieselbe ist bisher nicht unternommen worden.

Die antiochenische Bischofsliste, die Eusebius in der Chronik überliefert hat, reicht von Euodius bis Tyrannus, dem 19. Bischof.[2] In dem spatium historicum sind die Namen der Einzelnen lediglich mit Angabe ihres Platzes in der Reihenfolge ohne die Zahl ihrer Amtsjahre angeführt, aber das Jahr ihres Amtsantrittes ist bemerkt, und zwar in der Regel ad filum imperat. Rom., nur die ersten beiden sind ad. fil. Jud., Nr. 12 u. 15 ad ann. Abr., Nr. 14 ad Olymp. gestellt. Bekanntlich aber hat Eu-

---

Zahn, a. a. O. S. 46 f. Da dieselbe auch von Syncellus nicht gelesen worden ist (Schöne, a. a. O. p. 162 Hn), so gehört sie sicher nicht in die euseb. Chronik, obgleich sie sich auch in der Epit. Syr. (p. 214 zu ann. Abr. 2116) findet. Die Verwandtschaft dieser Epitome — direct oder indirect — mit der Chronik des Hieronymus ist bereits bewiesen; vgl. Zahn, a. a. O. und Lipsius, Chronologie der röm. Bischöfe (1869) S. 26 f.

1) Zahn, a. a. O. S. 57 f.

2) In dem Arm., wie er jetzt vorliegt, ist nur noch der Amtsantritt des 16. Bischofs Timäus verzeichnet.

sebius selbst die ann. Abr. in Gleichzeitigkeiten zu den fila regnorum und Olymp. geordnet.[1] Was Eusebius sonst noch von der Geschichte der antiochenischen Kirche zu sagen weiss, reducirt sich fast auf nichts. Man hat nun daraus, dass er die Amtsjahre der antiochenischen Bischöfe nicht ausdrücklich genannt hat, geschlossen, dass er hier nicht, wie bei seinen Angaben über die römischen und alexandrinischen Bischöfe, eine Liste zu Grunde legen konnte, welche neben den Namen die Jahre der Amtszeit der Bischöfe enthielt.[2] Dieser Schluss scheint begründet. Allein es ist andererseits zu erwägen, dass Eusebius bei seinen Angaben über die Reihenfolge der jerusalemischen Bischöfe, wo er ebenfalls keine Amtszeit nennt, vorsichtig gewesen ist, und wenigstens bis zum 35. (34.) Bischof Narcissus das Jahr des Amtsantritts nur zweimal (dreimal) vermerkt hat. Ja er entschuldigt hier ausdrücklich am Schluss sein summarisches Verfahren mit den Worten: „tot in Hierusalem episcopis constitutis non convenit nobis singulorum tempora disponere, eo quod non invenimus integros annos praefecturae.“[3] Wenn er nun, trotzdem dass in der ihm vorliegenden Liste der antiochenischen Bischöfe selbst keine Amtszeiten sich vorfanden, den Amtsantritt der Einzelnen pünktlich vermerkt, so reicht es schwerlich aus mit Zahn[4] zu sagen: „Eusebius wird sich durch die im Vergleich zur Geschichte der jerusalemischen Kirche offener daliegende Geschichte der antiochenischen Kirche und ihrer Bischöfe ermächtigt gefühlt haben, die Bischöfe Antiochiens so zu vertheilen, wie er thut.“ Eben die Bemerkung zu ann. Abr. 2200 macht es wahrscheinlich,

1) Zur richtigen Reduction der Jahre Abraham's auf Jahre der christlichen Zeitrechnung, sowie zur Rectificirung der eusebianischen Olympiaden vgl. A. v. Gutschmid, De tempp. notis quibus Eusebius utitur in chronicis canonibus (Kiliae 1868) p. 11. p. 19 sq. (Lipsius, Chronologie S. 6).

2) Zahn, a. a. O. S. 57.

3) Vgl. Chron. p. 172 post ann. Abr. 2200.

4) A. a. O.

dass Eusebius für die antiochenische Liste oder für einen Theil derselben irgend welches chronologische Material vorgefunden hat.[1] Man wird deshalb die Liste auf dasselbe hin zu prüfen haben. Ich stelle dieselbe hier zusammen:

Bischöfe.	Jahre Abrahams	Jahre p. Chr. nat.	Kaiserjahre
[Petrus apostolus cum primum Antiochenam ecclesiam fundasset Romanorum urbem proficiscitur]	2055[2]	39	Gaius III.
1) Primus Antiochiae episcopus constitutus Euodius	2058[3]	42	Claudius II.
2) Ignatius	2085	69	Vespasian I.
3) Heron (Arm.: Eron) post	2123[4]	107	Traian X.
4) Cornelius	2144	128	Hadrian XII.
5) Eros (Arm.: Eron)[5]	2158	142	Antonin V.
6) Theophilus	2185	169	Aurel IX.
7) Maximinus (Arm. et Hieron.: Maximus)	2193	177	Aurel XVII.
8) Serapion	2206	190	Commodus XI.
9) Asklepiades	2228[6]	210	Caracalla I.
10) Philetus (Arm.: Philippus)	2233[7]	215	Caracalla VI.
11) Zebinus	2245[8]	227	Alexander VI.

1) So hat auch Lipsius (a. a. O. S. 187 not.) geurtheilt.
2) Hieron.: ad ann. 2058 = 42 p. Chr. = Claudius II.
3) Hieron.: ad ann. 2060 = 44 p. Chr. = Claudius IV.
4) Hieron.: ad ann. 2123. 5) Hier fehlt im Arm. die Ordinalzahl.
6) Hieron.: ad ann. 2227 = 210 p. Chr. = Caracalla I.
7) Hieron.: ad ann. 2234 = 217 p. Chr. = Macrinus I.
8) Hieron.: ad ann. 2245 = 228 p. Chr. = Alexander VII.

Bischöfe	Jahre Abrahams	Jahre p. Chr. nat.	Kaiserjahre
12) Babylas	2270[1] . . .	252	Gall. et Volus. I.
13) post quem Fabius (Arm.; Fabianus) .			
14) Demetrianus (Arm.: Demetrius)[2]	2272[3] . . .	254	Valer. et Gall. I.
15) Paulus	2278[4] . . .	260	Valer. et Gall. VII.
16) Domnus . . . , .	2283[5] . . .	265	Valer. et Gall. XII.
17) Timaeus.	(2288)[6] . .	(271)	(Aurelian I.)
18) Cyrillus	(2297)	(280)	(Probus IV.)
19) Tyrannus	(2319) . . .	(302)	(Diocletian XVIII.)

Dass auf diese Liste mindestens in ihrem ersten Theile (bis Serapion) kein Verlass ist, hat Lipsius[7] erkannt; aber er hat geurtheilt, dass von Serapion an gerade bei den antiochenischen Bischöfen die angesetzten Gleichzeitigkeiten auf Ueberlieferung zu beruhen scheinen.[8] Es lassen sich mehrere positive Gründe gegen die Zuverlässigkeit der Liste geltend machen. Zunächst sei auf die Unsicherheiten verwiesen. Der Tod des Ignatius und der Amtsantritt seines Nachfolgers werden nicht genau datirt; die Zeit des Amtsantritts des Fabius wird überhaupt nicht vermerkt oder doch nicht hinreichend deutlich. Aber zu den Ungenauigkeiten oder Dunkelheiten wird man den Umstand, dass der Amtsantritt des Euodius drei Jahre nach dem Aufbruch des Petrus nach Rom gesetzt wird, sowenig

1) Hieron.: ad ann. 2268 = 251 p. Chr. = Decius I.

2) Im Arm. fälschlich der 9. genannt.

3) Hieron.: ad ann. 2269 = 252 p. Chr. = Gall. et Volus. I.

4) Hieron.: ad ann. 2277 = 260 p. Chr. = Valer. et Gall. VII.

5) Hieron.: ad ann. 2283 = 266 p. Chr. = Valer. et Gall. XIII.

6) Die Zahlen von hier bis zum Schluss sind die des Hieronymus, da der Arm. hier fehlt.

7) A. a. O. S. 187 not.

8) A. a. O. S. 210. Anders Stroth (bei Closs, Eusebius' Kirchengeschichte [1839] S. 272 n. 3): „Eusebius setzt in seiner Chronik Paul's Absetzung in d. J. 267; allein seiner Chronik ist in diesem Zeitraume fast gar nicht zu trauen."

rechnen dürfen, als den anderen, das des Petrus an der Stelle, wo der erste antiochenische Bischof erwähnt wird, nicht gedacht wird. Diese Beobachtungen können vielmehr nur so gedeutet werden, dass die Quelle des Eusebius, resp. die seines Gewährsmanns, die Einsetzung des Euodius durch Petrus überhaupt nicht erwähnt hat. Man braucht nur die parallelen Stellen in der Chronik über die Gründung und die ersten Bischöfe der römischen, alexandrinischen, jerusalemischen Kirche zu vergleichen, um sich zu überzeugen, dass die Quellen (resp. Listen) die dem Eusebius, resp. seinem Gewährsmann, hier zu Gebote standen, anders d. h. mit einem directen Hinweis auf den bischöflichen Apostel begonnen haben.[1] Es wird diese Beobachtung später noch zu verwerthen sein. Wie unsicher aber die Liste ist, lässt sich gleich bei den beiden ersten Bischöfen, deren Amtszeit wir einigermassen controliren können, erweisen. Der Amtsantritt des Maximinus ist auf das 17. Jahr Aurel's datirt; aber Theophilus, sein Vorgänger, hat nach seinem eigenen Zeugniss mindestens noch im 1. Jahre des Commodus gelebt und geschrieben.[2] Eusebius hat also den Amtsantritt

---

1) Vgl. für Alexandrien die Angabe ad ann. Agripp. 4 (p. 152) mit der ad. ann. Abr. 2077 (p. 154); für Rom die Angabe ad ann. Abr. 2055 (p. 150) mit der ad ann. Agrippae 22 (p 156); für Jerusalem die ad ann. Abr. 2049 (p. 150).

2) Vgl. Theoph. ad Autol. III, 27. 28. Von den beiden Einwürfen, die erhoben worden sind, um die Angabe der Chronik zu retten, 1) dass unter dem ad Autol. III, 27 sq., genannten Imperator Marcus Aurelius Verus (Verus, Aurelius Verus) nicht der Nachfolger des Antoninus Pius, sondern Lucius Verus zu verstehen sei (so Tzschirner, v. Senden bei Otto, corp. Apologett. T. VIII, p. 266, n. 20), oder 2) dass der Verf. der drei Bücher ad Autol. nicht identisch mit dem antiochenischen Bischof sei, ist der erste einer Widerlegung nicht werth, der andere aber müsste erst sicherer begründet werden, um Beachtung zu verdienen. Dodwell (Dissertatt. in Iren. [Oxon. 1689] p. 170 sq.) hat ihn meines Wissens als der erste, und zwar vorsichtig, erhoben. Seine Argumente sind aber, von dem aus der Chronik Euseb's erborgten, abgesehen, ganz unstichhaltig. Vgl. gegen ihn die Ausführungen des Prudentius Mar.

des Maximinus mindestens um 4 Jahre, vermuthlich aber noch um einige mehr, zu früh gesetzt. Weiter: Für den Amtsantritt des Asklepiades giebt Eusebius das 1. Jahr des Caracalla an, d. h. d. J. 211—212. Wir wissen aber aus der Kirchengeschichte Euseb's (VII, 11, 4), dass Alexander, der spätere jerusalemische Bischof, noch als Bischof in Cappadocien und zwar während seiner Gefangenschaft in der Verfolgung unter Septimius Severus in einem Brief an die antiochenische Gemeinde des kürzlich geschehenen Amtsantritts des Asklepiades Erwähnung gethan hat. Mithin ist Asklepiades noch unter Septimius Severus Bischof geworden. In der Chronik datirt Eusebius (p. 176) die Confessio Alexander's auf das Jahr 2219 Abr. (in Wahrheit = 201|2 p. Chr.) = 10. Jahr d. Septimius (den Antritt des jerusalemischen Bischofsamtes auf d. J. 2231 [= 213 p. Chr.] = 4. Jahr d. Caracalla). Also wäre nach dieser Berechnung zu schliessen, dass Asklepiades bald nach 202 Bischof geworden ist. Allein dieses Datum wird auch begründeten Bedenken unterliegen, und somit würde sich nur soviel als sicher festhalten lassen, dass der Zeitraum v. J. 177—211 (212) für Maximinus und Serapion mindestens auf 181—210 gesetzt, möglicher, ja wahrscheinlicher Weise noch um einige Jahre verkürzt werden muss.[1] Der Amtsantritt des Babylas ist sicher um ein Jahr zu spät gesetzt; denn Babylas hat bereits unter Decius den Märtyrertod erlitten. Der Amtsantritt des Domnus, der zu 2283 Abr. verzeichnet ist, ruft wenigstens sofort Bedenken hervor, u. s. w.

(abgedruckt bei Otto, l. c. T. IX p. 299 sq. 309 sq., bei Gallandi, Biblioth. T. II [1788] p. X. XXII).

Man wird es vielleicht bereits für eine gelehrte Correctur halten dürfen, dass dem Theophilus von Syncellus (p. 665, 21) 13, vom Verf. des Chronogr. syntomon (nach dem Chron. C Panum, s. Euseb. Chron. Vol. I Append. p. 74) 14, von Eutychius (Annal. edid. Pococke. [Oxon. 1658] T. I p. 359) 21, von Nicephorus (Chronogr. compend. ad calcem edit. Dindorfian. Syncelli p. 781) 13 Jahre beigelegt werden.

1) Den Fehler betreffs des Amtsantritts des Asklepiades hat schon Valesius (zu Euseb. h. e. VI, 11) angemerkt.

Allein alle diese Bedenken reichen nicht aus, um den Werth der Liste überhaupt in Frage zu stellen. Sie erlauben noch immer an die wesentliche Richtigkeit der in ihr verzeichneten Daten, wenigstens für die zweite Hälfte, zu glauben und — vor allen Dingen — sie geben keinen Aufschluss darüber, woher die Ansätze des Eusebius stammen. Auch ein Ueberblick über die Amtszeiten der Bischöfe, führt zu keiner Einsicht in das Schema, nach welchem dieselben arrangirt sein könnten.

Euodius	27 Jahre	Philetus	12 Jahre
Ignatius	38 „	Zebinus	25 „
Heron[1]	21 „	Babylas u. Fabius	2 „
Cornelius	14 „	Demetrianus	6 „
Eros	27 „	Paulus	5 „
Theophilus	8 „	Domnus	6 „
Maximinus	13 „	Timäus	9 „
Serapion	20 „	Cyrillus	22 „
Asklepiades	5 „		

So bleibt nur noch ein Weg übrig zur Ermittelung des von Eusebius, resp. seinem Gewährsmann, möglicherweise benutzten Schemas — das ist die Vergleichung der chronologischen Ansätze in der antiochenischen Liste mit denen in den Listen der römischen und alexandrinischen Bischöfe. Die Vergleichung führt in der That zu einer überraschenden und folgenreichen Entdeckung.

	Jahre Abrah.	
Euodius	zu 2058	= 3 Jahre nach dem Amtsantritt des Petrus in Rom (2055).
Ignatius	„ 2085	= 3 Jahre nach dem Amtsantritt des ersten röm. Bischof, Linus (2082).
Heron	„ 2123	= 4 Jahre = 1 Olymp. nach dem Amtsantritt des 5. röm. Bischof, Alexander (2119).

1) Ueber die Form „Heron“ (besser als Heros) vgl. Zahn, PP. App. Opp. fasc. II p. 335 n. 5.

		Jahre Abrah.	
Cornelius	„	2144	= 4 Jahre = 1 Olymp. nach dem Amtsantritt des 7. röm. Bischof, Telesphorus (2140).
Eros	„	2158	= 4 Jahre = 1 Olymp. nach dem Amtsantritt des 9. röm. Bischof, Pius (2154).
Theophilus	„	2185	= 5 (4) Jahre = 1 Olymp. nach dem Amtsantritt des 11. röm. Bischof, Soter (2180).
Maximinus	„	2193	= 4 Jahre = 1 Olymp. nach dem Amtsantritt des des 12. röm. Bischof, Eleutherus (2189).
Serapion	„	2206	= 4 Jahre = 1 Olymp. nach dem Amtsantritt des 13. röm. Bischof, Victor (2202).
Asklepiades	„	2228	= 1 Jahr vor dem Amtsantritt des 15. röm. Bischof, Calixtus (2229).
Philetus	„	2233	= 4 Jahre = 1 Olymp. nach dem Amtsantritt des 15. röm. Bischof, Calixtus (2229).
Zebinus	„	2245	= 1 Jahr vor dem Amtsantritt des 17. röm. Bischof, Pontianus (2246).
Babylas u. Fabius	„	2270	= 1 Jahr vor dem Amtsantritt des 23. röm. Bischof, Sixtus (2271).
Demetrius	„	2272	
Paulus	„	2278	= 1 Jahr vor dem Amtsantritt des 24. röm. Bischof, Dionysius (2279).
Domnus	„	2283	
Timäus [1]	„	2288	= 1 Jahr vor dem Amtsantritt des 25. röm. Bischof, Felix (2289).
Cyrillus	„	2297	= 1 Jahr vor dem Amtsantritt des 26. röm. Bischof, Eutychianus (2298).
Tyrannus	„	2319	= (Zeitgenosse des Eusebius).

An dieser Liste ist vor Beurtheilung und Verwerthung derselben kaum irgend etwas zu beanstanden. Auffallend, weil dem Schema nicht präcis untergeordnet, sind nur folgende Ansätze. 1) Die Datirung des Euodius und Ignatius auf 3 — man er-

1) Die Ansätze für Timäus und Cyrillus sind nach Hieronymus gegeben, da die armenischen Handschriften lückenhaft sind. Uebrigens beweist die Beobachtung, dass die von Hieron. gegebenen Ansätze sich dem eusebianischen Schema präcis einfügen, an diesen Stellen die Zuverlässigkeit des Hieronymus als Gewährsmann für die Chronik Eusebs.

wartet 4 — Jahre nach dem Amtsantritt des Petrus und Linus. 2) Die Datirung des Theophilus und Soter auf 2085 resp. 2080 Abr.; man erwartet 2084 (2080) oder 2085 (2081) Abr. Alle übrigen Ansätze sind völlig durchsichtig. Wie in der ersten Hälfte der Liste häufig die Zeit zweier römischer Bischöfe gleich gesetzt wird der Zeit eines antiochenischen, so ist umgekehrt in der zweiten Hälfte der Liste zweimal die Zeit zweier antiochenischer Bischöfe gleich geordnet der eines römischen Bischofs. Hier reichte also die Ueberlieferung gerade noch aus, um die äusserste Unordnung abzuwehren. Warum aber der Antritt des Demetrius dann gerade auf 2272 Abr., der des Domnus auf 2283 Abr. fixirt ist, wird noch zu erörtern sein. Ebenso wird untersucht werden müssen, warum der Amtsantritt des Asklepiades bereits dem Schema: ein Jahr vor u. s. w. eingezeichnet ist, während dem seines Nachfolgers Philetus noch die alte Anordnung zu Grunde liegt. Was nun die beiden obengenannten zu beanstandenden Daten betrifft, so ist das den Ansätzen der Chronik hier zu Grunde liegende Schema sonst so lückenlos, dass man es unbedenklich bei Theophilus — handelt es sich doch nur um $^1/_4$. Olympiade — zur Textkritik verwerthen darf, sei es nun des Eusebius oder richtiger seiner Quelle. Da der Amtsantritt des Eleutherus auf 2189 datirt ist, dem Soter aber 8 Amtsjahre zugewiesen sind, so erscheint es wohl kaum gewagt, anzunehmen, dass in der Quelle ein Jahr gestanden hat, welches mit 2181 in Gleichzeitigkeit zu setzen ist. Damit stellt sich aber das Schema (2085 — 2081) wieder her. Den ersten Punkt, die Ansätze für Euodius und Ignatius betreffend, so erscheint die Aenderung in 2058 (2054) oder 2059 (2055) und 2085 (2081) oder 2086 (2082) sehr lockend, da auch hier die Differenz mit dem Schema nur $^1/_4$. Olympiade beträgt. Indess, es kann nicht sofort entschieden werden, welcher dieser Ansätze für die Quelle in Anspruch zu nehmen ist, und da möglicherweise hier andere Erwägungen noch Beachtung verdienen, so wird die Erledigung dieses Punktes zu verschieben sein.

Ein Ueberblick über die Liste lehrt, dass dieselbe durchaus schematisch angelegt ist und zwar so, dass in ihrer ersten Hälfte der Amtsantritt des antiochenischen Bischofs 4 Jahre nach dem Amtsantritt eines römischen Bischofs verzeichnet ist, während derselbe in der zweiten Hälfte um ein Jahr vorher angesetzt ist. Den Faden bilden die Jahre Abrahams. Hieraus ergiebt sich von selbst die wesentliche und totale Unbrauchbarkeit aller Ansätze; es müsste denn zufällig einer von ihnen richtig sein.[1] Es sind nämlich

die Jahre des		Euodius	=	den Jahren des		Petrus 27 (25).
„	„	„	Ignatius	=	„ „ „	Linus (1), Anencletus (2), Clemens (3), Evarestus (4) (+ 1 J.?).
„	„	„	Heron	=	„ „ „	Alexander (5) und Sixtus (6).
„	„	„	Cornelius	=	„ „ „	Telesphorus (7) und Hyginus (8).
„	„	„	Eros	=	„ „ „	Pius (9) und Anicetus (10)
„	„	„	Theophilus	=	„ „ „	Soter (11).
„	„	„	Maximinus	=	„ „ „	Eleutherus (12).
„	„	„	Serapion u. Asklepiades	=	„ „ „	Victor (13) und Zephyrinus (14).
„	„	„	Asklepiades u. Philetus	=	„ „ „	Calixtus (15) und Urbanus (16).
„	„	„	Zebinus	=	„ „ „	Pontianus (17), Anteros (18), Fabianus (19), Cornelius (20), Lucius (21), Stephanus (22).
„	„	„	Babylas u. Fabius u. Demetrius	=	„ „ „	Sixtus (23).

1) Die Ansätze in der 2. Hälfte der Liste, von Asklepiades an, lehren, dass in grossen Hauptzügen — auf Grund sei es schriftlicher, sei es mündlicher Ueberlieferung — das Richtige nicht ganz verfehlt sein kann. Aber der einzelne Ansatz kann natürlich auch hier unmöglich präcis sein, da er schematisch gemacht ist.

die Jahre des Paulus
u. Domnus = den Jahren des Dionysius (24).
„ „ „ Timäus = „ „ „ Felix (25).

Gehen wir einen Schritt weiter und untersuchen wir näher die Ansätze der Liste, so lässt sich folgendes feststellen:

1) Das erste Schema, d. h. das bis zum Amtsantritt des Philetus reichende, kann Eusebius nicht selbst sich zugerichtet, sondern muss es vorgefunden haben. Denn a) er hätte sonst sich wohl mit der Aufstellung eines Schemas begnügt, b) seine oben mitgetheilten Bemerkungen zur jerusalemischen Bischofsliste liessen erschliessen, dass er für die antiochenische chronologische Ansätze besass.[1]

2) Das erste, überlieferte Schema war nicht in ann. Abr., sondern in Olympiaden angeordnet; denn so ist zweifelsohne das Intervall von 4 Jahren zu deuten. Hieraus a) wird es noch einmal unwahrscheinlich, dass Eusebius dieses Schema erfunden hat; denn seine Specialität, so zu sagen, sind die ann. Abr.[2] Es ist somit b) weiter zu schliessen,

1) Schwieriger scheint es zu sein, zu ermitteln, ob Eusebius auch für die zweite Hälfte eine Quelle ausgeschrieben hat, die das Schema des Jahresintervalls bereits enthielt, oder ob dies Schema sein Eigenthum ist. Allein da auch hier die römische Bischofsliste, wie sie in der Chronik zugerichtet ist, den Faden bildet, diese aber in ihrer von Fehlern wimmelnden Construction sicher ein Werk des Eusebius ist (Lipsius, a. a. O. S. 9 f. S. 13 f. S. 18 f.), und da das Intervall zwischen dem jedesmaligen römischen und antiochenischen Bischof deutlich der Rechnung nach ann. Abr. — d. h. der von Eusebius zuerst aufgestellten Rechnung — folgt, so kann gar nicht zweifelhaft sein, dass von Asklepiades, resp. Zebinus, an Eusebius selbständig gearbeitet hat. Er konnte hier aber sich ermächtigt fühlen, die Daten zu arrangiren, weil er in der That einige Kunde über die Zeit der antioch. Bischöfe seit Zebinus besessen hat (s. die vorige Anm.). Freilich reichte diese Kunde nicht aus, um die Antrittsjahre sicher zu ermitteln, und es ist nur ein Beweis seiner Leichtfertigkeit, dass er trotzdem sich nicht gescheut hat, zu thun, als besässe er zuverlässige Traditionen.

2) Vgl. die vorige Anmerk. (v. Gutschmid, a. a. O. S. 3).

dass die Quelle, welcher Eusebius hier gefolgt ist, die römischen Bischöfe in Olympiadengleichzeitigkeiten geordnet und die antiochenischen um eine Olympiade ihnen nachgesetzt hat.

3) Das von Eusebius vorgefundene Schema hat mit dem Amtsantritt des Philetus in der 249. (in Wahrheit in der 248.) Olympiade geschlossen.

Darnach kann es kaum zweifelhaft sein, dass die von Eusebius benutzte Quelle die Chronik des Julius Africanus gewesen ist; denn diese reichte bekanntlich bis zum 3. Jahre des Elagabal (250. Olymp.) und war in ihrem zweiten Theile nach Olympiaden geordnet.[1]

---

1) Ueber diese Chronik vgl. Syncell., Chronogr. (edid. Dindorf) p. 400, 10. Euseb., Praefat. ad Chron. can. (Schöne, Vol. I. p. 4). Euseb. Chron. p. ann. 1570 Abr. Euseb. h. e. VI, 31. Euseb., Praep. evang. Hieron. de vir. ill. c. 63. Joh. Malalas, Chronogr. (edid. Dindorf) vv. ll. etc. Routh, Reliq. SS. T. II (1814) p. 105 sq. Die Literatur bei Fabricius-Harles, Pauly (REncykl. IV. Bd. S. 501 f.), Nicolai (Griech. Lit.-Gesch. II. Bd. 2. Hälfte [1877] S. 584 ff. Vgl. das Fragment in der Praepar. des Eusebius (Routh, l. c. p. 157): αἱ μὲν οὖν ἱστορίαι συντρέχουσι, Κύρου τε βασιλείας, καὶ αἰχμαλωσίας τέλους. καὶ [τὰ] κατὰ τὰς Ὀλυμπιάδας οὕτως εἰς ἡμᾶς εὑρεθήσεται συμφωνήσαντα· τούτοις γὰρ ἑπόμενοι καὶ τὰς λοιπὰς ἱστορίας κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἀλλήλαις ἐφαρμώσομεν. (Auch die dem Origenes bekannten [c. Celsum II, 14], von Eusebius benutzten [Chron. post ann. 2048 Abr.] 16 Bücher Ὀλυμπιονικῶν καὶ χρονικῶν συναγωγῆς des Phlegon waren nach Olymp. angelegt; vermuthlich hat Africanus dieses Werk [vgl. die Nachweisungen über dasselbe bei Nicolai, a. a. O. S. 583 f. Teuffel, Röm. Lit.-Gesch. 3. Aufl. § 346, 3. § 349, 4. Die Fragmente sind gesammelt v. A. Westermann in d. Sammlung der Paradoxographen, 1839 p. 205—212, vgl. Pauly, REncykl. V. Bd. S. 1540 f.] gekannt. Ueber die Chronik des Chryseros, des Freigelassenen des M. Aurel, der nach Theophilus [ad Autol. III, 27] eine Chronologie der römischen Machthaber von der Gründung der Stadt bis zum Tode M. Aurel's geschrieben hat, wissen wir nichts Gewisses, vgl. die 10. Note v. Otto zu Theoph. ad Autol. III, 27). — Von dem Inhalt der Chronik des Julius Africanus, soweit dieselbe kirchengeschichtliche Daten enthielt, wusste man bisher nur sehr wenig. (Vgl. Routh, l. c. p. 183 sq.). Wir besitzen aus dem 5., letzten, Buch der Chronik das Fragment über die 70 Jahrwochen Daniels, wissen, dass Africanus v. Adam

Diese Entdeckung bringt nach verschiedenen Seiten hin neue Aufschlüsse; so wird es durch dieselbe zur Gewissheit, dass auch die römische Bischofsliste bis Calixt in der Chronik des Eusebius aus der Chronik des Julius Africanus stammt. Lipsius bemerkte dort, wo er in seiner Chronol. d. römisch. Bischöfe die Resultate der Untersuchungen

bis zur Auferstehung Jesu 5531 Jahre (dazu, was Euseb. Chronik post ann. 1983 Abr. bemerkt hat), von dort bis zum 3. Jahr Elagabals (Olymp. 250) 192 Jahre gerechnet hat. Den Clemens Alex. hat er unter Commodus gestellt, den Abgar zum Anfang des 3. Jahrhunderts erwähnt und vielleicht eine Notiz über die Lebenszeit des Ap. Johannes unter Trajan (Malalas, l. c. p. 351) gegeben. — Dass die Quelle, welche Eusebius in der Chronik für die erste Hälfte der römischen und antiochenischen Bischofsliste benutzt hat, nicht etwa die Chronik des Hippolytus, sondern die des Africanus gewesen ist, braucht wohl nicht erst ausdrücklich bewiesen zu werden. Hingewiesen sei auf folgende Punkte: 1) Die Chronik des Hippolyt (s. d. Uebers. derselben bei Fabricius, Hipp. Opp. I p. 49—59; vgl. Lipsius, a. a. O. S. 41 f. S. 66 f. Caspari, Quellen u. s. w. 3. Bd. [1875] S. 384—386. S. 426 f.) wird von Eusebius in der Chronik nicht erwähnt. 2) Die Chronik des Hippolyt reichte bis zur Zeit des Kaisers Maximin, des Nachfolgers des Alex. Severus (bis nach 235 ann.); Eusebius Quelle aber reichte nur bis zum Amtsantritt der Bischöfe Calixt und Philetus, d. h. bis in die Regierungszeit Elagabals. 3) Die Anlage der Hippolyt'schen Chronik ist eine ganz andere, als die Anlage der Quelle des Eusebius gewesen ist. 4) Es ist unwahrscheinlich, dass die Hippolyt'sche Chronik eine antiochenische Bischofsliste enthalten hat. — Ueber das Verhältniss der Chronik des Hippolyt zu der des Africanus und weiter über das Verhältniss des Africanus zu Hippolyt überhaupt, ist z. Z. noch nichts Sicheres ermittelt. Doch glaube ich, es wahrscheinlich machen zu können, dass die älteren Arbeiten Hippolyts von Africanus benutzt worden sind, während umgekehrt später jener die chronographischen Arbeiten dieses verwendet hat. Der Beweis für diese zwiefache Behauptung kann hier nicht angetreten werden. Es sei vorläufig auf eine Vergleichung der Resultate der Reconstruction des Hippolyt'schen Danielcommentar's (Bardenhewer, 1877; Zahn, Theol. Lit.-Ztg. 1877 Nr. 18 S. 497 unten) mit den bekannten Fragmenten des Africanus bei Routh verwiesen (z.B. Bardenhewer S. 22 mit Routh, l. c. p. 192; B. S. 14 f. m. R. p. 114 sq. resp. Spitta [der Brief des Jul. Afric. an Aristides. 1877] S. 107 f. B. S. 24 f. 71—76 mit R. p. 111 sq.). Abschliessend wird sich hier erst urtheilen lassen, wenn die Fragm. des Hippolyt einmal gesammelt vorliegen werden, und die Beziehungen dieses Schriftstellers zu Theophilus u. Origenes festgestellt sind.

über die griechischen (morgenländischen) Kataloge zusammengefasst hat[1]: „Wenn Julius Africanus in seiner Chronik, welche bis zum Jahre 222 (221?) ging, bereits ein Verzeichniss der römischen Bischöfe gegeben haben sollte, so würde dieses als Quelle entweder für den bis Urban fortgesetzten Katalog, der in der Kirchengeschichte des Eusebius (für die Zeit von Petrus bis Urban) noch erhalten ist, oder für den catal. V, welcher wahrscheinlich der der Chronik des Anianos war, anzusehen sein. Zur Aufstellung einer einigermassen wahrscheinlich zu machenden Hypothese fehlen uns aber hier alle Mittel." Das Mittel scheint nun gefunden zu sein, und zwar wird durch dasselbe bewiesen, dass in der Chronik des Julius Afr. ein römisches Bischofsverzeichniss enthalten war, und dass dasselbe die Quelle weder für die Kirchengeschichte des Eusebius, noch für jene Grundschrift, auf welcher die späteren griechischen und morgenländischen Verzeichnisse fussen sollen, sondern für die Chronik des Eusebius gewesen ist. Es wird nach diesem Ergebniss geboten sein, die römischen Bischofslisten des Eusebius, der Griechen und Morgenländer einer erneuten Untersuchung zu unterziehen (s. den Excurs am Schlusse dieser Abhandl.). Uns interessirt hier nur soviel, dass, wie Lipsius gezeigt hat, Eusebius bei Abfassung der Kirchengeschichte in den Besitz einer zweiten römischen Liste gelangt war, die gerade für den Zeitraum von Petrus bis Urban auf einer anderen Quelle beruhte. Diese Liste hat er seiner Kirchengeschichte eingefügt. Er hat damit selbst der ersten Liste ein Misstrauensvotum ausgestellt, und zwar mit Recht; denn ein Theil der Ansätze in der zweiten Liste kommt der eigenen Ueberlieferung der römischen Kirche, wie ebenfalls Lipsius gezeigt hat, näher.[2] Es steht daher zu erwarten, dass Eusebius den künstlichen Auf-

1) S. 39 not.

2) A. a. O. S. 17 f. Richtig ist, dass die röm. Bischofsliste in der K. G. des Eusebius von Petrus bis Urban theilweise eine andere ist, als die der Chronik. Es lässt sich aber nun erweisen (s. den Excurs), dass gerade der

bau der antiochenischen Liste ebenfalls nicht mehr der Kirchengeschichte einverleibt haben wird, da er die Stützen selbst abgerissen hat, welche denselben trugen. Leider scheint nun aber constatirt werden zu müssen, dass auch Julius Africanus, der sonst seiner Sorgsamkeit wegen gepriesene, mehr erzählt hat, als er gewusst, und dass er sich nicht gescheut hat, Daten, die er nicht gekannt, durch ein chronologisches Schema zu erzeugen. Die Möglichkeit indess muss offen bleiben, dass dieser Gewährsmann des Eusebius durch irgend eine beigefügte Bemerkung sein künstliches Werk als solches bezeichnet hat; ja diese Möglichkeit ist nicht unwahrscheinlich. Denn es lässt sich schwer begreifen, warum Eusebius in der Kirchengeschichte seine Ansätze der antiochenischen Bischöfe in der Chronik fast sämmtlich preisgegeben, ja verändert hat und seine Unwissenheit so indirect eingesteht, wenn er sie doch für sicher gehalten hätte. In jedem Fall wird man deswegen anzunehmen haben, dass Eusebius die schematische Anordnung der Bischöfe in der Chronik des Julius durchschaut hat. Dies bezeugt er durch seine eigene Arbeit an der zweiten Hälfte der Liste, wo er ja auch ein Intervall Differenz zwischen je einem römischen und einem antiochenischen Bischof gesetzt hat, allerdings ein Jahresintervall, entsprechend seiner Hauptanordnung und in theilweiser Anlehnung an richtige Ueberlieferungen. Dazu kommt noch ein Anderes. Ohne Zweifel war in der Quelle der Amtsantritt des Heron zu der dem euseb. ann. Abr. 2123 entsprechenden Olympiade angegeben. Dies bezeugt Eusebius dadurch, dass er dieses Ereigniss dem ann. Abr. 2123 wenigstens nachgestellt hat. Aber da er nicht gewagt hat, es bei diesem Jahre selbst anzumerken, so folgt, dass er hier unsicher gewesen ist. Es liegt daher — andre Möglichkeiten sollen nicht ausgeschlossen gedacht werden — nahe, dass er um die sche-

---

Abschnitt von Petrus bis zum Amtsantritt des Victor bei Africanus u. in d. K.G. des Eusebius identisch ist.

matische Anlage seiner Quelle gewusst und diesem Wissen an einem so wichtigen Punkte Ausdruck gegeben hat. So ist es also möglich, den Julius Africanus zu entlasten. Ob irgend ein diesem überliefertes Datum, etwa das Verhältniss Serapion-Victor oder Philetus-Calixtus, das Vorbild für die Anordnung der übrigen abgegeben hat, kann wohl kaum mehr entschieden werden.

Ein zweiter Punkt aber ist ferner von Wichtigkeit. Die zur römischen Liste parallele Anordnung der antiochenischen tritt deutlich nur hervor, wenn man die in Jahren Abrahams ausgedrückten Daten mit einander vergleicht. Construirt man dagegen die römische Liste nach den von Eusebius zugleich angegebenen, von jenen Daten hie und da abweichenden, Amtszeiten der Bischöfe und überträgt die so gefundene Zahlenreihe auf Jahre Abraham's, so ist die stetige und gleiche Abhängigkeit der antiochenischen Liste von der römischen nicht mehr nachweisbar. Dieses Verhältniss mag folgende Tabelle veranschaulichen.

Die römische Liste nach ann. Abr. Eusebii.	Die antiochenische Liste nach ann. Abr. Eusebii.	Die röm. Liste nach ann. Abr. auf Grund der angegebenen Amtszeiten.
1) Linus 2082		1) Linus 2082 XIV (+ VIII, IX, VIII)
	2) Ignatius 2085	
5) Alexander 2119		5) Alexander 2121 X (+ XI)
	3) Heron 2123	
7) Telesphorus 2140		7) Telesphorus 2142 XI (+ IV)
	4) Cornelius 2144	
9) Pius 2154		9) Pius 2157 XV (+ XI)
	5) Eros 2158	
11) Soter 2180 (2181)		11) Soter 2183 VIII
	6) Theophilus 2185	
12) Eleutherus 2189		12) Eleutherus 2191 XV
	7) Maximinus 2193	
13) Victor 2202		13) Victor 2206 XII (+ XII)
	8) Serapion 2206	
15) Calixtus 2229		15) Calixtus 2230
	10) Philetus 2233	

Dieses Ergebniss scheint auf den ersten Blick die bisher gefundenen Resultate in Frage zu stellen. Denn, so lässt sich schliessen, stimmt die nachgewiesene Anordnung der antiochenischen Bischofsliste nur für die Zeitansätze, die in Jahren Abraham's („quos Eusebius primus excogitavit") ausgedrückt sind, so ist auch Eusebius selbst für dieselbe verantwortlich zu machen. Allein die oben gegebenen Nachweisungen sind, wie ich glaube, so unwidersprechlich, dass eine andere Erklärung des hier vorliegenden Problems gesucht werden muss. Es ist nur eine möglich, nämlich anzunehmen, dass die eigenthümlich unpräcise Anordnung der Amtsantritte der römischen Bischöfe, wie sie Eusebius zu den Jahren Abraham's vermerkt hat, ebenfalls nicht von ihm erdacht, sondern in genauer Anlehnung an seine Quelle, deren Ansätze in Olympiaden er nur umzurechnen hatte, vorgenommen worden ist. Hieraus folgt aber mit Nothwendigkeit, dass wir in den Angaben des Eusebius nach Jahren Abraham's für die betreffenden Partieen die relativen Zahlen der Chronik des Africanus zu erkennen haben, an die sich Eusebius mittelst einfacher Umrechnung angeschlossen hat. Wäre es mithin möglich, den wirklichen Ansatz des Julius Africanus in Olympiaden für eines dieser Daten zu ermitteln, so könnten alle chronologischen Daten dieser verlorengegangenen Chronik für die Amtszeiten der römischen und antiochenischen Bischöfe reconstruirt werden. Soviel ist jedenfalls jetzt schon deutlich, dass auch in der Chronik des Africanus die römische Bischofsliste nicht unmittelbar nach der Kaiserliste, sondern nach Olympiaden arrangirt gewesen ist.[1] Wie sich

1) Auf Grund obiger Untersuchungen liesse sich die Frage aufwerfen, ob nicht vielleicht Eusebius nur die Daten für den Amtsantritt der römischen Bischöfe aus Africanus geschöpft habe, während seine Angaben über die Amtszeiten derselben einer anderen Quelle entnommen seien. Man könnte versucht sein, auf diesem Wege die Differenzen zwischen beiden Ansätzen, die sich (s. ob.)

BIBLIOTHECA PROV. TORONTINAE

die eusebianische Kaiserliste zu der von Africanus gegebenen, verhält — das zu entscheiden, fehlen bisher noch die Mittel.[1]

Es erübrigt nun einige Daten in den wiedererkannten beiden Hälften der antiochenischen Bischofsliste ins Auge zu fassen.

1) Die nachgewiesenen Irrthümer bei dem Amtsantritt des Maximinus und Babylas erklären sich nun von selbst. Theophilus musste schon 2193 Abr. sterben, weil der Tod des Soter auf 2189 angesetzt war, ebenso Zebinus erst 2270, weil Sixtus II. erst 2271 den Thron bestiegen hat.

2) Schon oben wurde darauf hingewiesen, dass die Ansätze für den Amtsantritt des Euodius und Ignatius Schwierigkeiten machen. Es fragt sich, ob sich noch ermitteln lässt, was die Quelle darüber enthalten hat. Festzuhalten ist folgendes: 1) auch diese beiden Ansätze sind an solche römischer Bischöfe angeschlossen und zwar in derselben Weise, wie die folgenden antiochenischen, d. h. sie sind ihnen nachgestellt, Euodius nach Petrus[2], Ignatius nach Linus. 2) Die Zeitdifferenz unterscheidet sich von der sonst festgestellten nur um eine Viertel Olympiade. Hieraus wird es sehr wahrscheinlich, dass in der Quelle auch diese beiden Bischöfe in das Schema eingestellt waren; andrerseits ist es bekannt, dass gerade die Anfänge der Ansätze der römischen Liste in der Chronik des Eusebius

---

in der Chronik finden, auszugleichen. Allein eine Liste — Linus 13, Anencletus 8, Clemens 7, Euarestus 9, Alexander 11, Sixtus 10, Telesphorus 10, Hyginus 4, Pius 14, Anicetus 13, Soter 8, Eleutherus 13, Victor 14, Zephyrinus 13 — ist völlig unbelegbar (vgl. Lipsius, a. a. O. S. 8—69), die Abweichungen derselben aber von der bei Eusebius mitgetheilten hinwiederum nicht so gross, dass man zu einer anderen Annahme als zu der einer etwas willkürlichen Arrangirung der letzteren genöthigt wird. Jede andere Vermuthung ist aber um so mehr abzuweisen, als sich die unpräcise Anordnung der römischen Bischöfe zu den ann. Abr. noch erklären wird.

1) Dass die Chronik des Africanus eine solche enthielt, ist sicher.

2) Also gilt Euodius in derselben Weise als erster Bischof Antiochiens wie Petrus als der Rom's (s. ob. S. 13 Anm. 1).

Bedenken erregen, ja an einer Stelle im Arm.[1] entschieden verderbt sind.

Zu 2055 Abr. wird die Reise des Petrus nach Rom gestellt; seine dortige Amtszeit wird auf XX [sic] Jahre angegeben. Dennoch wird sein Tod erst zu Agripp. 23 = 2083[2] vermerkt, während die Amtseinsetzung des Linus schon ein Jahr vorher = 2082 mitgetheilt ist. So gewiss in diesen Ansätzen — von der Textverderbniss abgesehen — Willkührlichkeiten des Eusebius vorliegen, so wenig Grund lässt sich absehen, warum er an den für Euodius und Ignatius in seiner Quelle angesetzten Daten etwas hätte ändern sollen. Rechnet man aber von diesen als festen Punkten nach dem nachgewiesenen Schema rückwärts, so ist der Amtsantritt des Petrus in Rom auf 2054 Abr. = 38 p. Chr., sein Tod mithin auf 2079 oder 2080 Abr. = 63 oder 64 p. Chr., der Amtsantritt des Linus auf 2081 = 65 p. Chr. für die Quelle zu datiren. Es stellen sich aber so nicht nur die für Linus angesetzten 14 Jahre präcis her (2081—2095 Abr.), sondern auch der sonst so unerklärliche Ansatz des Eusebius, der zwar für die Amtszeit des Petrus 25 Jahre angibt, aber 27 Jahre berechnet (2055—2082), wird nun deutlich. Die Quelle hat zwischen Tod des Petrus und Amtsantritt des Linus eine Sedisvacanz von ein bis zwei Jahren angenommen, Eusebius hat in seinem Ansatz nach ann. Abr. diese Jahre zur Amtszeit des Petrus geschlagen. Hält man diese Vermuthung für begründet, so stellt sich alles her; wir erhalten aber zugleich damit die Kunde, dass in der Chronik des Julius Africanus die neronische Verfolgung, in welcher auch er den Petrus umkommen lässt, auf ein dem J. 63 oder 64 p. Chr. entsprechendes Olympiadenjahr angesetzt gewesen ist. Nimmt man an, dass Africanus nach echten Olympiaden gerechnet hat, so wäre das Olymp. 210, 3 (210, 4), waren seine Olympiaden sog. unechte (julianische

1) Hieron. kommt hier nicht in Betracht.

2) In dieses Jahr = 67 p. Chr. setzt Eusebius die neronische Verfolgung.

Schaltperioden), so folgt die Gleichung Olymp. 210, 4 respect. 211, 1. Es bietet sich durch dieses Datum vielleicht ein Mittel zur Reconstruction der von Eusebius benutzten Chronik.

3) Eine besondere Aufmerksamkeit verdient die Beobachtung, dass der Amtsantritt des Asklepiades in der eusebianischen Liste nicht, wie man erwarten sollte, eine Olympiade nach dem des römischen Bischof Zephyrin (= 2220 ann. Abr.) angesetzt ist, sondern vielmehr ein Jahr vor dem Amtsantritt des Calixtus, also 8 Jahre später, während doch noch sein Nachfolger Philetus in das Olympiadenschema eingezeichnet ist. Nimmt man an, was das wahrscheinlichere ist, dass Eusebius in seiner Quelle einen dem Jahr 2220 Abr. entsprechenden Ansatz vorgefunden hat, so dürfte man vermuthen, dass hier endlich eine Art von Ueberlieferung den späteren Chronisten geleitet hat. Eben dasselbe würde sich aber auch vermuthen lassen, wenn der eusebianische Ansatz, was aber unwahrscheinlich ist, der Quelle entnommen ist. Indessen gerade das von Eusebius für den Amtsantritt des Asklepiades festgestellte Datum lässt sich, wie oben gezeigt, als unrichtig erweisen, und die Ansätze: anni Serap. + Asklep. = ann. Vict. + Zephyr., anni Asklep. + Philet. = ann. Calixt. + Urb. machen die Construction auch an diesem Punkte offenbar. Demnach wird sich nur soviel festhalten lassen, dass Eusebius eine Ueberlieferung besass, die ihm lehrte, Serapion habe noch über das 4. Jahr des Zephyrin hinaus gelebt. Dieser Ueberlieferung gab er Folge, setzte aber nun die Amtszeit des Serapion zu lange an, indem er sie einfach in das Schema einordnete, welches er sich für den zweiten Theil seiner Liste zurecht gemacht hatte.

4) Dass Eusebius für die Ansätze von Zebinus ab einige historische Kunde besessen hat, geht aus diesen selbst hervor. Hingewiesen sei zum Beweise auf die Beobachtung, dass er zwischen Zebinus und Babylas 5 römische Bischöfe übersprungen und dass er Demetrius zwischen Sixtus und Dionysius,

Domnus zwischen Dionysius und Felix angesetzt hat. Umgekehrt ist aber auch die Unzuverlässigkeit des einzelnen Datums evident. Es kann sich daher nur um die Frage handeln, an welchen Punkten der Einfluss gesicherterer Ueberlieferungen mit einiger Wahrscheinlichkeit anzunehmen ist. Hier scheinen zwei Daten der Hervorhebung werth: 1) der relative Ansatz für Babylas (der positive ist zweifellos unrichtig, s. ob.), dass er nämlich noch in demselben Jahre abgelöst wurde, in welchem er sein Amt antrat. 2) Das Datum für den Amtsantritt des Demetrius; denn es lässt sich wenigstens nicht ermitteln, warum dasselbe gerade = 2272 Abr. fixirt ist. Ob diese Daten aber in der That auf Ueberlieferung beruhen, wird erst später zu bestimmen sein. Man könnte nun versucht sein, auch den Ansatz für die Amtsentsetzung des Paulus Samos. und den Antritt des Domnus für haltbar zu erklären, da eine römische relative Gleichzeitigkeit hier ebenfalls fehlt. Allein die Beobachtung ruft hier Verdacht hervor, dass dieser Ansatz genau in die Mitte zwischen die Ansätze für den Amtsantritt des Paulus und Timäus (2278, 2283, 2288) gestellt ist. Dieses Datum müsste also erst von anderswoher beglaubigt sein, bevor seine Zuverlässigkeit eingeräumt werden könnte. Mittel um diese Fragen zu entscheiden, bietet die Chronik weiter nicht. Vielleicht ist von der Kirchengeschichte des Eusebius her Hülfe zu erwarten. Doch bevor wir uns dieser zuwenden, wird es nicht überflüssig sein, die antiochenische Bischofsliste der Chronik mit der dort verzeichneten alexandrinischen und jerusalemischen zu vergleichen. Die Annahme, dass die Chronik des Africanus auch die Reihenfolge der Bischöfe Alexandriens enthalten hat, darf nach den bisherigen Ausführungen für wahrscheinlich gelten.[1]

1) Dass bereits Hegesipp, Irenäus, Tertullian für die διαδοχαί der Bischöfe ein Interesse hatten, ist bekannt. Hingewiesen sei aber schon hier darauf, dass der antioch. Bischof Theophilus in seiner Chronographie wahrscheinlich eine alexandr. Bischofsliste gegeben hat.

Gleich von vornherein sei bemerkt, dass so deutliche Resultate wie bei der ersten Vergleichung sich hier nicht ergeben haben. Scharfsichtigere Augen, als der Verf. sie hat, werden vielleicht engere Zusammenhänge entdecken, und bessere Chronologen, als der Verf. einer ist, werden durch neue Combinationen vielleicht zu umfassenderen Ergebnissen kommen. Was der Mittheilung werth ist, ist nur folgendes.[1]

1) Fest steht, dass Eusebius in der Chronik und Kirchengeschichte eine und dieselbe Liste alexandrinischer Bischöfe mit übereinstimmenden Ziffern der Amtsjahre zu Grunde gelegt hat. Die Fehler der armenischen Handschriften corrigiren sich leicht und sicher nach Hieronymus und den übrigen Zeugen. Nur eine Differenz zwischen den Angaben der Chronik und der Kirchengeschichte will Lipsius[2] nicht corrigirt wissen: das ist die Angabe des Arm., Agrippinus habe 9 Jahre regiert. Lipsius urtheilt, dass Eusebius diese Zahl in seiner Liste vorgefunden und erst in der Kirchengeschichte in ann. XII geändert habe, um mit seinen Rechnungen durchzukommen. Allein diese Hypothese ist undurchführbar; denn 1) nicht nur Hieronymus bietet ann. XII, was nicht durchschlagend ist, sondern 2) der Arm. datirt selbst die Amtszeit des Agrippinus von 2185 Abr. — 2197 Abr. Endlich aber 3) — was das wichtigste ist — Agrippinus ist gerade der neunte alex. Bischof und die Ordinalzahlen sind in der Chronik verzeichnet. Nur die Ordinalzahl IX und die Zahl der Amtsjahre XII ist mithin hier vertauscht. Es ist also im Arm., der an dieser Stelle offenkundig verderbt ist, statt: „Romanorum ecclesiae XII episcopus constitutus est Agripinus annis IX“ zu lesen: „Alexandrinorum ecclesiae IX episcopus constitutus est Agrippinus annis

---

1) Erinnert sei, das Eusebius in der Chronik für die alexandrinischen Bischöfe ebenso wie für die römischen die Amtsjahre angegeben hat, während solche bei den jerusalemischen fehlen.

2) a. a. O. S. 168 n. 1. S. 186 n. 1.

XII". Mithin besteht auch hier keine Differenz. Die von Eusebius benutzte Liste alexandrinischer Bischöfe war folgende:

1. Anianus XXII J.[1]
2. Abilius XIII J.
3. Cerdo XI J.[2]
4. Primus (Arm.: Piitus) XII J.
5. Justus XI J.
6. Eumenes XIII J.
7. Marcus X J.[3]
8. Celadion XIV J.
9. Agrippinus XII J.[4]
10. Julianus X J.
11. Demetrius XLIII J.
12. Heraclas XVI J.
13. Dionysius XVII J.[5]
14. Maximus XVIII J.
15. Theonas XIX J.[6]
16. Petrus XII J.[7]

Lipsius (a. a. O.) glaubt nun den Schematismus der ersten Hälfte dieser Liste entdeckt zu haben. Der erste Bischof, Anianus, hat 22 Jahre erhalten und je zwei der folgenden acht, bis Agrippinus, zusammen 23. Allein dieses frappante Resultat ist nur möglich, solange man an den falschen Ansätzen für Cerdo und Agrippinus festhält. Corrigirt man diese, so ergibt sich 13 + 11 = 24. 12 + 11 = 23. 13 + 10 = 23. 14 + 12

---

1) Arm. XXVI; aber er setzt ihn zwischen 2077 u. 2099 Abr.

2) So der Arm. (zugleich 2113—2124 Abr.), Hieron. (aber = 2113—2122 Abr.) und die Kirchengeschichte, die zwar die Amtsjahre nicht ausdrücklich nennt, aber durch ihre Berechnung vom 1. Jahr Nerva's bis zum 12. Trajan's mindestens auf 11 Jahre weist. Es kann nur ein Versehen — allerdings ein verhängnissvolles — sein, wenn Lipsius (a. a. O. S. 186 n. 1) schreibt: „Bei Kerdon, wo in der Kirchengeschichte die Ziffer fehlt (berechnet sind 11 Jahre), sind mit der Chronik und Hieronymus anni X zu lesen", und demgemäss in seiner Liste auch 10 Jahre für Cerdo ansetzt.

3) Durch ein Versehen fehlt Marcus in den arm. Hddschr. Seine Amtszeit ist aber nach diesen selbst auf 10 J. zu berechnen, und soviel Jahre giebt ihm auch Hieronymus.

4) S. oben.

5) Hier fehlt im Arm. die Amtszeit (2265—2282 Abr.); aber Hieron: ann. XVII; so auch die Kirchengeschichte.

6) Die Codd. Arm. haben statt der Ordinalzahl: der 15., fälschlich: der 17.

7) Die Codd. Arm. haben dieses Datum nicht mehr, da der Schluss der Chronik fehlt.

= 26. Man mag behaupten, dass auch diese Summen „zu denken geben"; aber sie stimmen doch zu wenig überein, als dass man sicher annehmen könnte, sie seien nicht zufällig entstanden.

Der folgenden Tabelle ist die Hypothese zu Grunde gelegt, dass auch die alex. Bischöfe in der Chronik des Africanus verzeichnet waren. Desshalb sind Olympiadenansätze gewählt und zwar beispielsweise die des Eusebius d. h. julianische Schaltperioden. Die Tabelle soll eine Uebersicht über die gegenseitigen Beziehungen der drei Listen ermöglichen:

Olymp.	
204, 3 Petrus Romam proficiscitur.	
205, 3 Euodius Ant. I.	
210, 2	Anianus Al. I.
211, 2 Linus Rm. I.[1]	
212, 2 Ignatius Ant. II.	
214, 4 Anencletus Rm. II.	
215, 4	Abilius Al. II.
216, 4 Clemens Rm. III.	
	(219, 2 Cerdo Al. III).
220, 4 Alexander Rm. V.	
221, 4 Heron Ant. III.	
222, 1	Primus Al. IV.
(223, 3 Sixtus Rm. VI).	
225, 1.	Justus Al. V.
226, 1 Telesphorus Rm. VII.	
227, 1 Cornelius Ant. IV.	
228, 1	Eumenes Al. VI.
228, 3 Hyginus Rm. VIII.	
229, 3 Pius Rm. IX.	
230, 3 Eros Ant. V.	
231, 3	Marcus Al. VII.[2]
(233, 1 Anicet Rm. X).	
	(233, 4 Celadion Al. VIII).

1) S. oben.

2) Der Amtsantritt kann auch zu Ol. 231, 2 oder 231, 1 gestanden haben; im Arm. fehlt er, wie bemerkt.

Olymp.		
236, 2	Soter Rm. XI.[1]	
237, 2	Theophilus Ant. VI.	Agrippinus Al. IX.
238, 2	Eleutherus Rm. XII.	
239, 2	Maximus Ant. VII.	
240, 2		Julianus Al. X.
241, 3	Victor Rm. XIII	
242, 3	Serapion Ant. VIII.	Demetrius Al. XI.[2]

Daran wird keinesfalls zu denken sein, dass die Zahlen der Amtsjahre der alexandrinischen Bischöfe nach denen der römischen einfach angefertigt sind; denn keine Kunst wird hier parallele Verhältnisse ermitteln können. Wohl aber fällt in der Anordnung eine gewisse Regelmässigkeit auf, es ist nämlich angesetzt:

zwischen	Anianus	Al. I	und	Linus Rm. I 1 Olym. (nach Amtszeiten berechnet aber 4 Jahre)
„	Abilius	Al. II	„	Clemens Rm. III 1 Olym. (nach Amtszeiten berechnet aber 4 Jahre)
„	Cerdo	Al. III	„	Alexander Rm. V $1^1/_2$ Olym. (nach Amtszeiten berechnet aber 8 Jahre)
„	Primus	Al. IV	„	Sixtus Rm. VI $1^1/_2$ Olym. (nach Amtszeiten berechnet aber 7 Jahre)
„	Justus	Al. V	„	Telesphorus Rm. VII 1 Olym. (nach Amtszeiten berechnet aber 6 Jahre)
„	Eumenes	Al. VI	„	Pius Rm. IX $1^1/_2$ Olym. (nach Amtszeiten berechnet aber 10 Jahre)
„	Marcus	Al. VII	„	Anicet Rm. X $1^1/_2$ Olymp. (nach Amtszeiten berechnet aber 12 Jahre)
„	Celadion	Al. VIII	„	Soter Rm. XI $2^1/_2$ Olym. (nach Amtszeiten berechnet aber 13 Jahre)
„	Agrippinus	Al. IX	„	Eleutherus Rm. XII 1 Olym. (nach Amtszeiten berechnet aber 7 Jahre).

1) Der Amtsantritt des Soter ist hier = 2181 Abr. gesetzt; vgl. die Nachweisungen oben.

2) Eusebius [h. e. VI, 31, 2) erzählt, Africanus theile im Chronicon mit, er sei nach Alexandrien gezogen, um den Heraclas zu hören. Natürlich war dieser damals noch nicht Bischof (Euseb. VI, 3, 2. VI, 15).

Niemand wird das Arrangement in diesen Ziffern verkennen können; der Chronist hatte zwar, das geht aus der Tabelle deutlich hervor, überlieferte Zahlen, ausgedrückt in Amtsjahren, aber er hat dieselben kunstvoll angeordnet, indem er bestimmte Verhältnisse in ganzen oder halben Olympiaden herzustellen bestrebt gewesen ist. Dies war ihm dadurch ermöglicht, dass er bei der Uebertragung der Amtsjahre auf seine fortlaufende Zahlenreihe dieselben entweder für voll nehmen oder um eines vermehren oder vermindern konnte. Augenscheinlich war ihm daran gelegen, die Amtsantritte der Bischöfe, die sich in Rom und Alexandrien entsprechen sollten, möglichst nahe zurücken, wobei er durchgehends das Princip verfolgen konnte, je einen alexandrinischen Bischof vor einen römischen zu stellen Die beiden ersten Intervalle (berechnet von Ol. 210, 2. 215, 4) hat er unbeanstandet gelassen; dagegen beginnen bei dem dritten seine Reductionen, die es ihm ermöglichen, nicht nur in einer gewissen Regelmässigkeit auszugleichen, sondern auch bei Ansatz 3—5 um durchschnittlich $^1/_2$ Olymp., bei Ansatz 6—8 um durchschnittlich eine ganze Olympiade zu kürzen. Die bisher so willkührlich scheinenden Daten für die Amtsantritte der röm. und alex. Bischöfe bei Eusebius — dass er nämlich bald die Amtsjahre für voll nimmt, bald nicht — sind durch diese Nachweisungen befriedigend erklärt und damit zugleich die völlige Unzuverlässigkeit dieser Daten zum Ueberfluss noch einmal erwiesen. Es stellt aber diese Verknüpfung der alexandrinischen Liste mit der römischen nach halben und ganzen Olympiaden, die mindestens bis Julianus (excl.) reicht, ausser Zweifel, dass wir auch hier das Werk des Gewährsmanns des Eusebius, des Julius Africanus, vor uns haben[1]. Lipsius hat vielleicht richtig

1) Auf die Ansätze der antiochenischen Liste war ein Einfluss der alex. nicht mehr zu erwarten. Nach dem Verhältniss, in welchem letztere zur römischen steht, folgte, dass von den Amtsantritten der 7 antiochenischen Bischöfe

gesehen, dass wir uns erst mit Julianus auf geschichtlichem Boden befinden[1]; denn die Amtsantrittsjahre für diesen und für Demetrius können möglicherweise auf Ueberlieferung beruhen, obgleich auch hier das Doppelschema:

I 236, 2 Soter.
237, 2 Agrippinus, Theophilus.
II 241, 3 Victor.
242, 3 Demetrius, Serapion.

recht bedenklich erscheint.

2) Nach diesen Ergebnissen scheint es um so auffallender, dass irgend eine verfolgbare Beziehung zwischen der jerusalemischen Liste und den übrigen nicht ermittelt werden kann. Ueberblickt man den ersten Theil derselben bis zum Amtsantritt des 35., des Alexander, nach der Anordnung des Eusebius, so ist nur zu constatiren, dass Eusebius den Amtsantritt des Jacobus an den Anfang des apostolischen Zeitalters gestellt (2049 ann. Abr.), den zweiten, Simeon, gleichzeitig mit Anianus von Alex. (2077 ann. Abr.), den dritten, Justus, gleichzeitig mit dem 3. antioch. Bischof, Heros (2123) angesetzt hat. Aber von da ab hört jede Beziehung auf. Bekanntlich ordnet Eusebius die Bischöfe Nr. 4—9 zusammen zum ann. 2125, die Nr. 10—15 nach ann. 2139, die Nr. 17—25 zum ann. 2176, die Nr. 26—34 nach 2200. Hier folgt dann die bekannte Bemerkung, dass er nähere Zeitbestimmungen nicht habe geben können, „eo quod non invenimus integros annos praefecturae.“ Nur für den 16. Bischof Marcus, den ersten heidenchristlichen, ist das Jahr (2152 Abr. = 20 Hadr.) angegeben. Hierfür hat er, wie auch von anderswoher nachweisbar, eine Ueberlieferung gehabt. Zu beachten ist nun folgendes: 1) Wenn Eusebius sagt, er habe die integri anni praefecturae nicht ermitteln

(Ignatius — Serapion) 2 gleichzeitig mit alexandrinischen, 3 genau um eine Olymp. vorher, 1 genau um 2 Olympiaden nachher angesetzt sind.

1) A. a. O. S. 187 not.

können, so heisst das nicht nur, er habe keine Amtsjahre überliefert erhalten, sondern auch, es seien ihm keine Amtsantrittsjahre bekannt geworden. Das lehrt sein Verfahren bei der antiochenischen Liste, wo ja auch keine Amtsjahre überliefert waren und er trotzdem sich nicht genöthigt wusste, eine ähnliche entschuldigende Bemerkung anzubringen. 2) die bei Eusebius trotzdem sich findenden Daten (2125, 2139, 2176, 2200, 2210, 2231) stehen in keinem festen, nachweisbaren Verhältniss zu den Daten der röm., alex. und antioch. Liste, geschweige denn in einem durch Olympiadenansätze auszudrückenden. Diese Beobachtungen machen es nach dem obigen einigermassen unwahrscheinlich, dass sich in der Chronik des Julius Africanus überhaupt ein jerusalemisches Bischofsverzeichniss befunden hat. Es erhält aber diese Vermuthung noch von einer anderen Seite her eine gewisse Bestätigung. Seit der Zerstörung unter Titus, noch mehr aber seit der Umnamung der Stadt unter Hadrian, gab es eigentlich kein Jerusalem mehr. Die christlichen Bischöfe dort sind Bischöfe der neuen, kleinen Stadt Aelia. Der Gedanke, dass Jerusalem nicht mehr existirt, war der Kirche in ihrem Verhältniss zum Judenthum im 2. Jahrhundert wichtiger, als der andere, die Stätte der grössten Erinnerungen noch zu besitzen. Cäsarea war gewiss seit der Mitte des 2. Jahrhundert's der Vorort von Palästina. Erst in dem Masse, als die Auseinandersetzung mit dem Judenthum überhaupt für die Kirche mehr und mehr unnöthig wird und sie, weniger behelligt von Polemik, sich der Pflege ihrer Erinnerungen hingeben kann, tritt Aelia als Jerusalem in den Vordergrund. Dies geschah aber nachweisbar erst seit dem Ende des 2., Anfang des 3. Jahrhundert's, und scheint sehr allmählich und unter Widerspruch des cäsareensischen Bischofs sich vollzogen zu haben.[1] Es kann somit nicht auffallen, ja

1) Vgl. den Canon VII des Concils von Nicäa und die Bemerkungen v. Hefele (Conciliengesch. Bd. I [2. Aufl. 1873] S. 403 f.) und Bickell (Gesch. des Kirchen-

scheint als das natürlichere, dass in einer, z. Z. Elagabal's geschriebenen Chronik eine jerusalemische Bischofsliste nicht mitgetheilt, respect. die Geschichte dieser Kirche nur bis zum Tode des Simeon, des zweiten Bischofs, verfolgt war.

Weiteres lässt sich aus der Chronik des Eusebius für die antiochenische Bischofsliste und ihr Verhältniss zu den übrigen Bischofsverzeichnissen nicht feststellen. Es erscheint desshalb geboten, sich der Kirchengeschichte des Eusebius zuzuwenden und die dort für die antiochenischen Bischöfe gegebenen Daten mit denen in der Chronik zu vergleichen. Diese Untersuchung ist nothwendig, um zu ermitteln, was denn überhaupt an der ganzen uns überlieferten Geschichte der antiochenischen Bischöfe vor Tyrannus für sicher zu halten sei.

Das Namenverzeichniss der antioch. Bischöfe und die Reihenfolge derselben sind in der K. G. dieselben wie in der Chronik. Ich gebe nun im folgenden eine Tabelle, in welcher auch die chronologischen Daten, welche die Kirchengeschichte bietet, eingetragen sind. Diese Tabelle ist mit den oben S. 11 f. 15 f. gegebenen zu vergleichen.

Die antiochenische Bischofsliste in der K.G. des Eusebius.

	Bemerkungen.
l. III, 21. 22. Cerdo Alex. III im 1. Jahr d. Nerva, nachdem Abilius Alex. II 13 Jahre regiert hatte. Damals noch in Rom Clemens (III). Zu derselben Zeit war in Antiochien, wo Euodius erster Bischof war, als zweiter Ignatius bekannt. In Jerusalem damals Simeon (II).	In der Chronik ebenso; nur der Tod des Clemens wird 2110 Abr. = Domit. XIV gesetzt.

rechts. Bd. I. Lief. 2 [1849] S. 188 f.). Noch in dem Brief des alex. Dionysius an den römischen Stephanus (Euseb. h. e. VII, 5, 1) heisst der Bischof Mazabbanes von Jerusalem: Μαζαββάνης ἐν Αἰλίᾳ. Das Schreiben d. antioch. Synode in Sachen der Häresie des Bischofs Paulus ist nur an die Bischöfe Rom's und Alex. gerichtet (VII, 30, 1).

Bemerkungen.

l. III, 34—36. Clemens Rm. III † i. 3. Jahr Trajan's nach 9jähr. Amtszeit. Euarestus Rm. IV. In Jerus. folgt Justus auf Simeon († Trai. imp. Attico [Attio? Zahn, a. a. O. S. 630. PP. App. Opp. fasc. II p. 307] legato: h. e. III, 32, 3). Zu ihrer Zeit waren berühmt ...., sowie der noch jetzt bei sehr vielen gefeierte Ignatius, der als zweiter in der von Petrus absteigenden antiochenischen Reihenfolge das Bischofsamt inne hatte; λόγος δ' ἔχει τοῦτον ἀπὸ Συρίας ἐπὶ τὴν Ῥωμαίων πόλιν ἀναπεμφθέντα θηρίων γενέσθαι βορὰν τῆς εἰς Χριστὸν μαρτυρίας ἕνεκεν ..... Auf Ignatius folgt Heron.

In der Chronik ebenso, nur wird der Amtsantritt des Justus und Heron nebeneinander gestellt.

l. IV, 19, 20. Nach der 11jähr. Regierung Anicets, Rm. X, folgt im 8. Jahr des M. Aurel Soter Rm. XI. In Alexandrien folgt nach 14jähr. Regierung des Celadion VIII Agrippinus IX. Damals war auch zu Antiochien Theophilus als 6., von den Aposteln gerechnet, bekannt; Cornelius, der Nachfolger des Heron, war der 4. gewesen und diesem war Eros als 5. gefolgt.

In der Chronik ist Soter zum 4. Jahr M. Aurels vermerkt, Agrippinus u. Theophilus z. 9.

IV, 24: Schriften des Theophilus.

l. IV, 24, 3. Auf Theophilus folgte Maximinus als 7.

l. V, 19, 1. Serapion soll (κατέχει λόγος) nach Maximin ἐπὶ τῶν δηλουμένων χρόνων (d. h. in der Zeit des brennenden Kampfes mit dem Montanismus z. Z. des Commodus) Bischof gewesen sein.

V, 19, 1 f.: Ein Brief des Serapion, in dem Apolinarius von Hierapolis als schon gestorben erwähnt wird.

V, 22. VI, 12, 1 f.: Schriften des Sera-

	Bemerkungen.
pion; die an Domninus ist z. Z. einer Verfolgung geschrieben.	
l. V, 22. Nach der 13jähr. Regierung des Eleutherus Rm. XII folgt im 10. J. des Commodus Victor Rm. XIII. In demselben Jahre folgt nach 10jähr. Regierung des Julianus Alex. X Demetrius Alex. XI; zu deren Zeit war auch noch der oben erwähnte Serapion als der 8. antioch. Bischof bekannt.	Die Chronik lässt Victor im 7. Jahr des Commodus auf Eleutherus (15 Jahre), Demetrius im 11. Jahr des Commodus auf Julianus folgen und setzt den Amtsantritt des Serapion dem des Demetrius.
l. VI, 11, 4 Alexander Hieros. XXXV; dann ohne Anknüpfung: In Antiochien folgte auf Serapion Asklepiades, ein Confessor aus der Verfolgungszeit. Alexander gedenkt seiner Einsetzung in einem Brief an die Antiochener.	
l. VI, 21, 1 f. Nach der 18jähr. Regierung Zephyrin's Rm. XIV folgt i. 1. J. Elagabal's Calixt Rm. XV (5 J.), dann Urban Rm. XVI. Auf Elagabal's 4jähr. Regierung folgt Alexander Sev. Ἐν τούτῳ (d. h. in der Zeit von Macrinus bis Alex. Sev. oder unter diesem) folgt in Antioch. auf Asklepiades Philetus.	Die Chronik lässt Calixt (9 Jahre) im 2 J. d. Caracalla auf die 12jähr. Regierung Zephyrin's folgen. Den Amtsantritt des Philet setzt sie in d. 6. J d. Caracalla.
l. VI, 23, 3. Auf die 8jähr. Regierung des Urban Rm. XVI folgt Pontianus Rm. XVII, auf Philetus Zebinus. Z. Z. dieser Männer empfängt Origenes in Cäsarea die Weihe z. Presbyter.	Die Chronik stellt Pontianus z. ann. 2246, Zebinus 2245 Abr.
l. VI, 29, 1 f. Unter der Regierung Gordian's werden nach 6jähr. Bischofszeit des Pontianus Rm. XVII Anteros und Fabianus (Rm. XVIII, XIX) Bischöfe. τότε δὴ folgt in Antioch. auf Zebinus Babylas, in Alex. nach 43jähr. Regierung des Demetrius XI und nach der des Heraclas XII Dionysius Alex. XIII.	Die Chronik stellt Fabianus (13 Jahre) zu Gord. ann. 1 = 2256, seinen Tod zu Philipp. ann. 3 = 2264, den Babylas zu Gall. et Volus. 1 = 2270 (ein Jahr vor den Amtsantritt des römischen Sixtus), den Dionysius zu Philipp. 4 = 2265.
l. VI, 39, 2 f. Während der decianischen Verfolgung sterben Fabian Rm. XIX und	

Bemerkungen.

Alexander Hieros. XXXV. Dem ebenfalls im Gefängniss verstorbenen Babylas folgt in Antiochien Fabius.

VI, 41, 1 f.: Brief des Dionysius v. Alex. an Fabius v. Antiochien über alex. Märtyrer in der decianischen Verfolgung.

VI, 43, 3 f.: Brief des Cornelius v. Rom an Fabius v. Antioch. betreffs des novatianischen Schisma's.

VI, 44, 1 f.: Brief des Dionysius v. Alex. an Fabius v. Antioch. über Bussdisciplin.

VI, 46, 3 f.: Brief des Dionysius v. Alex. an Cornelius v. Rom, in welchem berichtet ist, dass Demetrius Nachfolger des Fabius in Antiochien geworden sei.

l. VII, 14. Nach Mittheilung des Edict des Gallienus: ἐν τούτῳ war noch in Rom Sixtus Bischof (XXIII), in Antiochien Demetrianus, der auf Fabius gefolgt war, Firmilian in dem cappad. Cäsarea. Auf Mazabbanes Hieros. XXXVI folgte Hymenäus Hieros. XXXVII.

Die Chronik stellt das Toleranzedict zu 2274, Sixtus 2271—2279, Demetrianus 2272—2278.

VII, 5, 1 f.: Brief des Dionys. v. Alex. an Stephanus v. Rom über eine antioch. Synode, der Demetrianus v. Ant. (präsidirt) hat.

l. VII, 27, 1. Nach der 11jähr. Regierung des Sixtus Rm. XXIII folgt Dionysius Rm. XXIV; ἐν τούτῳ folgt in Antiochien auf Demetrianus Paulus.

l. VII, 28, 3 f. Maximus Alex. XIV im 12. Jahr des Gallienus. Nach der 15jähr. Regierung des Gallienus und der 2jährigen des Claudius folgt der Kaiser Aurelianus, καθ' ὃν τελευταίας συγχροτοθείσης συνόδου Paulus abgesetzt wird.

Die Chronik setzt den Amtsantritt des Maximus in's 11. J. d. Gallienus = 2282 Abr.

Die Chronik setzt den Amtsantritt des Domnus in d. 12. Jahr d. Gallienus = 2283 Abr.

	Bemerkungen.
VII, 30, 1 f.: Die versammelte Synode schreibt an Dionysius v. Rom u. Maximus v. Alex. § 17: Mittheilung des Amtsantritt des Domnus, welche Angabe Euseb. § 18 noch einmal wiederholt.	
l. VII, 30, 22 f. Für Aurelianus werden 6, für Probus 6, für Carus, Carinus, Numerianus nicht volle 3 Jahre angesetzt. Diocletian. Unter diesem Verfolgung. Etwas vor diesem (μικρῷ τούτου πρότερον) folgte auf Dionysius Rm. XXIV (9 J.), Felix Rm. XXV (5 J.), dann Eutychianus Rm. XXVI (10 M.), Cajus Rm. XXVII (13 J.), Marcellinus Rm. XXVIII, der noch die Verfolgung erlebte, κατὰ τούςδε (VII, 32, 2) war in Antiochien nach Domnus Timäus Bischof, dem unser Zeitgenosse Cyrillus folgte. Unter seiner Amtsführung haben wir den Dorotheus kennen gelernt.	Die Chronik setzt Timäus ein Jahr vor Felix und Cyrillus ein Jahr vor Eutychianus.
l. VII, 32, 4. Auf Cyrillus folgte Tyrannus, καθ' ὃν ἤχμασεν ἡ τῶν ἐκκλησιῶν πολιορκία.	

Ein Blick auf diese Tabelle im Gegensatz zu der der Chronik zeigt, dass Eusebius hier wirklich genaue Zeitbestimmungen kaum irgendwo gegeben, dass er die Ansätze der Chronik fast durchgehends verlassen und sich mit chronologischen Bemerkungen beholfen hat, die, unsicher genug ausgedrückt, selbst in dieser Form Zweifel an ihrer Zuverlässigkeit erregen. Dass ihm auch für die Kirchengeschichte kein Verzeichniss antiochenischer Bischöfe mit Angabe der Amtsjahre vorgelegen, ist ohne weiteres klar; aber auch fortlaufende Amtsantrittsjahre sind ihm nicht überliefert. Wenn er nun trotzdem — diesmal mit unverkennbarer Vorsicht oder Gleichgültigkeit — Kaiser- und Bischofsgleichzeitigkeiten für die

Mehrzahl seit Theophilus anmerkt, so werden diese Ansätze vielleicht zum Theil aus Einzelüberlieferungen geschöpft sein, die er theils schriftlich aufgezeichnet vorgefunden hat, theils mündlicher Tradition verdankt.[1] Es wird desshalb geboten sein, mit Uebergehung dessen, was Eusebius über die 5 ersten antiochenischen Bischöfe bemerkt hat, zunächst die Haltbarkeit seiner Aufstellungen bei den übrigen, soweit möglich, zu prüfen. Diese Prüfung wird zugleich dasjenige ergeben, was sich überhaupt über die Geschichte der antiochenischen Kirche bis auf Tyrannus feststellen lässt.[2]

Theophilus (6). Die Zeitangabe über diesen Bischof, den ersten, von dem Eusebius etwas Näheres sicher weiss, ist noch ganz unbestimmt gehalten. Nach IV, 20 lebte er z. Z. des Soter und Agrippinus; weder sein Amtsantritt noch der seines Nachfolgers ist Eusebius bekannt. Aus den Titeln der Bücher des Theophilus, die Eusebius gesehen hat (drei Bücher ad Autol. — gegen die Ketzerei des Hermogenes — katechetische Schriften — gegen Marcion), lässt sich nichts sicheres schliessen. Nur das mag bemerkt werden, dass antimontanistische Schriften hier nicht erwähnt sind. Dagegen lässt sich aus den uns überlieferten drei Bücher ad Autol. erweisen, dass Theophilus mindestens noch im ersten Jahre des Commodus gelebt hat[3] Dieses ist für die antiochenische Chronologie das erste sichere Datum. Der Bischof Theophilus von

1) Aus den Untersuchungen Reuterdahl's (De font. hist. eccles. Euseb. Londini Goth. 1826 p. 56 f.) und Rienstra's (De font., ex quibus hist. eccles. opus hausit Euseb. Traiecti ad Rhen. 1833 p. 19) ist hier nichts zu lernen.

2) Eusebius erwähnt den Ignatius als zweiten antioch. Bischof nach den Aposteln auch Quaest. ad Stephan. (Mai, Nova patr. biblioth. IV, 1, p. 220, cf. Script. vet. nov. coll. I, 1, 2 [bei Zahn, Patr. App. Opp. fasc. II p. 336]). Diese Stelle bietet nichts Neues.

3) S. oben S. 13 f. Zu beachten ist auch, dass Theophil. (III, 27) eine Chronographie des Chryseros citirt, die den Tod des M. Aurelius schon enthielt. Also ist es nicht wahrscheinlich, dass er selbst bereits im ersten Jahr des Commodus geschrieben hat.

Antiochien steht im Lichte der Geschichte. Seine Apologie, aber auch seine anderen Schriften, sind weit verbreitet worden und sind sehr bald auch in das Abendland gedrungen. Schon Irenäus hat im 2. Buch unstreitig die Apologie oder die Schrift wider Marcion benutzt,[1] die Schrift wider Hermogenes ist allem Anscheine nach sowohl Tertullian als Hippolyt bekannt gewesen,[2] die Apologie hat Novatian sicher gelesen.[3] An eine chronologische Aufzählung der Werke des Theophilus bei Eusebius wird nicht zu denken sein; immerhin aber wird man — die Identität des Hermogenes bei Tertullian und Theophilus vorausgesetzt — die Schrift wider diesen lieber vor als nach d. J. 181 angesetzt wissen. Jedenfalls erscheint die Vorstellung des Eusebius, Theophilus habe schon geblüht, als Soter und Agrippinus ihr Amt antraten — wenn man ihm eine solche zuweisen darf — bedenklich: denn die Amtszeit des antiochenischen Bischofs muss dann auf mindestens 20 Jahre veranschlagt werden. Wahrscheinlicher ist es, dass Theophilus und Agrippinus gleichzeitig antraten (so die Chronik), etwa um die Mitte der Regierungszeit M. Aurel's. Sicher bleibt schliesslich nur die Bestimmung Commod. I; nur das wird man hinzufügen dürfen, dass der Mangel einer Ueberlieferung, Theophilus habe sich am Osterstreit und den montanistischen Händeln betheiligt, abräth, seinen Tod allzufern von d. J. 181 zu rücken.

Einen Chronographen Theophilus erwähnt Malalas oftmals

---

1) Vgl. Otto, Corp. Apologett. T. VIII p. 357; dazu Iren. III, 24, 1. IV, 7, 4. IV, 20, 1 mit Theoph. II, 10. Iren. IV, 20, 1 mit Theoph. II, 18. Iren. fragm. 34 (Stieren, T. I p. 845) mit Theoph. II, 4.

2) Vgl. Ztschr. f. d. histor. Theol. 1874 S. 206—208. Man hat vielleicht anzunehmen, dass Hermogenes von Antiochien (?) nach Carthago ausgewandert ist. War Hermogenes um d. J. 206 oder 207 noch in Carthago am Leben, (Uhlhorn, Fundamenta chronol. Tertull. p. 59. 65), so kann er doch sehr wohl schon 20 Jahre früher als Häretiker bekannt gewesen sein. Von dem Commentar des Theophilus zu den vier Evangelien möchte ich hier schweigen.

3) Beweisend ist hierführ schon, was Otto zum 3. Cap. des 1. Buchs ad Autol. (n. 3) bemerkt hat.

und zwar mit der höchsten Achtung (p. 29, 4, 59, 17. 85, 9. 157, 20. 195, 20. 220, 17. 228, 18. 252, 16. 428, 13. 17). Eine Erinnerung an das 2. u. 3. Buch ad Autol. und die Erwägung des Inhalts der von Malalas mitgetheilten Notizen macht es zweifellos, dass dieser Chronograph identisch ist mit dem antiochenischen Bischof, dass aber das Werk desselben nicht identisch gewesen sein kann mit dem dritten Buch ad Autol., sondern mit dem von Theoph. ad Autol. II, 28. 30. 31. III, 19 citirten Werk περὶ ἱστοριῶν. Von den genannten Stellen interessirt uns hier nur direct die im X. Buch p. 252, 16: συνέβη δὲ ἐν τοῖς αὐτοῖς χρόνοις τελευτῆσαι καὶ Μάρκον τὸν ἀπόστολον ἐν Ἀλεξανδρίᾳ τῇ μεγάλῃ, ἐπίσκοπον ὄντα ἐκεῖ καὶ πατριάρχην. καὶ παρέλαβε τὴν ἐπισκοπὴν παρ' αὐτοῦ Ἀνιανός, μαθητὴς αὐτοῦ, καθὼς ὁ σοφὸς Θεόφιλος ὁ χρονογράφος συνεγράψατο. Fasst man als Citat auch nur die Worte, Anianus, der Schüler des Marcus, habe von diesem das Bischofsamt überkommen, so bleibt die Notiz schon interessant genug; denn es lässt sich aus derselben erschliessen: 1) dass die Chronographie des Theophilus eine alexandrinische Bischofsliste enthalten hat, also doch auch sicher eine antiochenische. 2) Dass die alexandrinische Bischofsliste bei Theophilus ebenso begonnen hat, wie bei Eusebius. Hieraus wird noch einmal wahrscheinlich, dass die alexandrinische Bischofsliste bei Eusebius die des Julius Africanus ist; denn wenn schon unter Marc Aurel (Commodus) ein Antiochener eine alexandrinische Bischofsliste mitgetheilt hat (auch Irenäus III, 3, 1 behauptet die successiones der kirchlichen Bischöfe zu kennen), so wird Africanus in seinem grossen Werk unter Elagabal nicht auf eine solche verzichtet haben. Leider erfahren wir bei Malalas nichts über die antiochenische Liste des Theophilus; denn dass die Nachricht über Petrus und Euodius, welche Malalas unmittelbar vorher mittheilt, nicht jener entnommen ist, scheint offenbar.

Maximinus (7). Wie bemerkt, giebt Eusebius für den Amtsantritt dieses Bischofs gar keinen Ansatz; aber er weiss auch schlechterdings nichts von ihm. Dagegen besitzen wir

in der sonst ganz unzuverlässigen Chronik des Eutychius, Patriarchen v. Alex., (geschrieben i. J. 937) eine Notiz, die der Beachtung werth erscheint.[1] Eutychius schreibt: „Eo tempore scripsit Demetrius patriarcha Alexandrinus ad Gabium (i. e. Caium) Episc. Hierosol., Maximum patriarcham Antioch. et Victorem patriarcham Rom. de ratione computi paschalis et ieiunii Christianorum, et quomodo a paschate Judaeorum deducatur etc.“ In dieser Angabe ist allerdings die Erwähnung des Caius, des 21. jerus. Bischofs, nicht weiter zu controliren; allein das hindert nicht, die Glaubwürdigkeit derselben anzuerkennen. Setzt man mit Lipsius die Zeit des Victor auf d. JJ. 189—199 (198), den Amtsantritt des Demetrius aber — gewiss annähernd richtig — auf die JJ. 189—191, so folgt, dass Maximinus nicht später als c. 198 gestorben, Serapion nicht früher als c. 190 Bischof geworden sein kann. Nun bemerkt aber Eusebius, dass Serapion zur Zeit des Commodus bereits regiert habe und für diese Kunde beruft er sich zum zweiten Mal auf eine Ueberlieferung.[2] Schenkt man ihm hier Glauben, so folgt, dass Serapion vor dem 31. Dec. 192 Bischof wurde; dass aber Maximinus jedenfalls noch mindestens i. J. 189 Bischof gewesen ist, ergiebt sich aus den Angaben des Eutychius. Die Amtszeit des Maximin ist also höchstens von 182—192 anzusetzen. Nimmt man an, dass Demetrius bei seinem Amtsantritt sein Schreiben erlassen hat, in welchem, wie es scheint, der kleinasiat.- römische Streit noch nicht vorausgesetzt war, so könnte Serapion schon i. J. 190 angetreten sein. Es wird also bereits auf ungefähr richtiger Ueberlieferung beruhen, wenn der Gewährsmann des Eusebius in der Chronik den Amtsantritt des Demetrius und Serapion auf d. J. 190 datirt hat. Sein chronistisches System verlangte die Gleichsetzung. In Wahrheit wird Serapion 1—2 Jahre nach Demetrius Bischof geworden

1) Eutychii Annales edid. Pococke (Oxford 1658) T. I. p. 363 sq.

2) Vgl. V, 19, 1. Ueber das κατέχει λόγος vgl. oben S. 7 Anm. 3.

sein. Die Combination der Angaben in der Chronik und der Kirchengeschichte, dass Victor und Demetrius Commod. X (K. G.), Serapion Commod. XI (Chr.) geweiht worden seien, führt somit vielleicht auf das Richtige.[1]

Serapion (8). Dass dieser dem Eusebius durch seine Schriften bekannte Bischof, dessen noch spätere Schriftsteller mit Achtung gedenken[2] und der in den Traditionen der edessenischen Kirche eine grosse Rolle spielt,[3] nicht nur z. Z. der Passahstreitigkeiten und des brennenden Kampfes mit dem Montanismus[4] gelebt hat, sondern auch noch bis an die Grenze des ersten Decenniums des 3. Jahrh. gelangt ist, lässt sich erweisen. Der Ansatz der Chronik, dass sein Nachfolger Asklepiades im 1. Jahr des Caracalla Bischof geworden, ist allerdings unrichtig[5]; aber andrerseits beweist die Angabe des Eusebius (VI, 12, 1), dass Serapion an einen gewissen Domninus einen Brief geschrieben habe, ἐκπεκτωκότα τινὰ παρὰ τὸν τοῦ διωγμοῦ καιρὸν ἀπὸ τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως ἐπὶ τὴν Ἰουδαϊκὴν ἐθελοθρησκείαν,[6] dass Serapion die Verfolgung unter Septimius noch erlebt hat. Schwere Drangsale müssen die antiochenische Kirche damals betroffen haben; ja man wird aus dem Brief,

1) Vgl. Lipsius, a. a. O. S. 172; dort ist das Datum Commodi XI für Serapion als sicher vorausgesetzt. — Ob aus der Doctrina Addaei (ed. Philipps Cambridge 1876) für den Amtsantritt des Serapion Anhaltspunkte gewonnen werden können, ist mir zweifelhaft. Ungenau ist jedenfalls die Angabe des Eusebius V, 22, dass Serapion noch zu den Zeiten Victor's und Demetrius gelebt habe. Die Berechnungen früherer Chronologen sind übrigens hier ganz unbrauchbar.

2) Vgl. Socrat, h. e. III, 7.

3) Vgl. die Doctr. Add. Zahn, Gött. Gel. Anz. 1877 St. 6 S. 173. 179.

4) Wichtig wäre es für die Chronologie des Apolinarius v. Hierap. und des Montanismus, die Abfassungszeit des Briefs des Serapion zu bestimmen, aus welchem Eusebius V, 19 Bruchstücke mitgetheilt hat. Aber leider fehlt sowohl hierzu als zur Lösung des Räthsels, welches § 3 bietet, jedes Mittel.

5) S. oben S. 14.

6) Diese dunklen Worte werden durch eine Erinnerung an Spart. Sept. 17 nicht erhellt.

den Alexander an diese Kirche aus dem Gefängniss geschrieben hat,[1] schliessen dürfen, dass zwischen Tod des Serapion und Amtsantritt des Asklepiades eine Sedisvacanz in Antiochien stattgefunden hat. Da Eusebius in der Chronik es vermieden hat, den Asklepiades 4 Jahre nach Zephyrin zu setzen, so wird seine Angabe dort ungefähr richtig sein. Asklepiades wird um d. J. 209 das bischöfliche Amt erhalten haben.

Asklepiades (9). Für die Amtsdauer dieses Bischofs setzt Eusebius in der Chronik 5 Jahre an. In der KG. hat er sich so unklar ausgedrückt, dass man nicht sicher erkennen kann, ob er den Tod desselben in die Zeit von Macrinus bis Alex. Severus oder in die Regierungszeit des letzteren verlegt. Ersteres ist nur dann das wahrscheinlichere, wenn der Ansatz in der Chronik auch nur annähernd richtig sein soll. Ob aber Philetus noch unter Caracalla oder bereits unter Elagabal sein Amt angetreten hat, lässt sich nicht mehr entscheiden. Die in der KG. angesetzten Gleichzeitigkeiten mit römischen Bischöfen geben keinen sicheren Fingerzeig.

Philetus (10). In der Chronik sowohl wie in der KG. wird der Nachfolger dieses Bischofs gleichzeitig mit Pontianus gesetzt (die Chronik stellt ihn nach ihrem Schema ein Jahr vor diesen); also ist Philetus c. 230 gestorben. Näheres ergiebt sich im Folgenden.

Zebinus (11). Bestimmte Angaben macht Eusebius auch über diesen Bischof, der wie sein Nachfolger Babylas — aus dem Namen zu schliessen — Syrer von Geburt gewesen ist, nicht. Doch scheint derselbe eine längere Zeit regiert zu haben; denn Eusebius, der den Amtsantritt des Zebinus mit dem des 17. röm. Bischof in der Chronik ungefähr gleichzeitig setzt, datirt seinen Tod ungefähr gleichzeitig mit dem Amtsantritt des 23. Bischofs, d. h. in Wahrheit auf d. J. 256. Allein gerade diese Angaben sind sehr unzuverlässig; man hat sich hier

1) Euseb. VI, 11, 5. 6. Der Styl ist interessant. τῇ μακαρίᾳ ἐκκλησίᾳ — ἡ ἁγία τ. Ἀντ. ἐκκλησία — κύριοί μου ἀδελφοί.

daher lediglich an die KG. zu halten, die den Amtsantritt des Babylas — allerdings sehr ungenau — gleichzeitig setzt mit der Regierungszeit des römischen Fabianus und dem Amtsantritt des alex. Dionysius. Die Regierungszeit des ersteren (236—250) gibt einen Spielraum von 14 Jahren; der Amtsantritt des Dionysius v. Alex. fällt c. 247, eher später; man wird es deshalb für wahrscheinlich — nicht für sicher — halten dürfen, dass Zebinus nicht schon unter Gordianus, sondern erst unter Philippus Arabs gestorben ist. Für die genauere Bestimmung seines Amtsantrittes wird aber noch folgende Beobachtung von Bedeutung sein. Nach Euseb. h. e. VI, 23, 4 empfing Origenes auf seiner Reise nach Griechenland in Cäsarea die Presbyterweihe, während Zebinus antiochenischer Bischof war. Nun fällt eben dieses Ereigniss sicher noch in die Amtszeit des alex. Bischof Demetrius d. h. sicher 1—2 Jahre vor d. J. 232.[1] Mithin ist der Amtsantritt des Zebinus entweder auf d. J. 231 oder vielleicht noch um etwas früher zu datiren.

Babylas (12). So unsicher der Amtsantritt dieses Bischofs ist, dessen Leben und Martyrium ein Sagenkranz umzieht,[2] so wahrscheinlich ist es, dass er bereits z. Z. des Kaiser Philippus Bischof gewesen und so zweifellos, dass er in der decianischen Verfolgung nach abgelegtem Bekenntniss im Gefängniss ge-

---

1) Auf nähere Bestimmungen der Zeit, in welcher die alex. und römischen (unter Pontianus) Synoden gegen Orig. gehalten wurden, wird zu verzichten sein; s. die sorgfältigen Untersuchungen von Lipsius, a. a. O. S. 195—197. Noch an den Nachfolger des Pontianus Fabianus hat Origenes ein Rechtfertigungsschreiben gesandt (Euseb. h. e. VI, 36).

2) So wird bereits von dem Bischof Leontius v. Antioch. (c. ann. 350) Babylas als derjenige Bischof bezeichnet, der in jener von Euseb. h. e. VI, 34 berichteten Geschichte die Hauptrolle gespielt hat (Chron. pasch. p. 503 sq.). Spätere Legenden von Chrysostomus Zeit ab können hier unerwähnt bleiben, ebenso die Acten S. Babylae (Boll. Jan. T. II p. 569 sq). Ueber Julian und die Gebeine d. h. Babylas vgl. Rode, Gesch. d. Reaction Kaiser Julian's (1877) S. 73 f.

storben ist.[1] Nach der Chronik freilich wäre auch sein Amtsantritt sicher zu datiren. Schien es doch, als habe Eusebius hier gerade eine Ueberlieferung zur Verfügung gehabt, wenn er den Amtsantritt des Fabius noch in dasselbe Jahr setzt, in welchem Babylas den Bischofsstuhl bestiegen hat. Allein dieser Angabe ist nicht zu trauen; denn in der Kirchengeschichte verräth Eusebius nichts davon, dass Babylas nur so kurze Zeit — weniger als ein Jahr — regiert habe Lässt er doch die Möglichkeit offen, den Babylas sich sogar schon unter Gordianus als Bischof zu denken. Man wird desshalb vermuthen dürfen, dass die seit der Mitte des 4. Jahrhunderts nachweisbaren Legenden, die Babylas in einen Zusammenhang mit dem Kaiser Philippus bringen, einigermassen im Rechte sind, und dass der antiochenische Bischof nicht erst unmittelbar vor dem Tode des Philippus das Amt angetreten hat, dem er bereits unter Decius (i. J. 250) entrissen wurde.

Fabius (13). Dieser Bischof ist neben Serapion die verhältnissmässig deutlichste Gestalt in der Reihe der antiochenischen Bischöfe bis auf Tyrannus. Sein Antritt fällt in das Jahr 250; die Zeit seines Todes muss aus den sicheren Angaben ermittelt werden 1) dass er z. Z. des römischen Cornelius gelebt hat, 2) dass Cornelius ihn überlebt hat. Hinzuziehen sind weitere Mittheilungen 1) die im Chron. pasch., er habe 3 Jahre regiert, 2) die des Eusebius in der Chronik, aus welcher auf eine zweijährige Amtsdauer zu schliessen ist (Aber gleichgesetzt Valer. et Gallieno I), 3) die des Eusebius in der Kirchengeschichte, nach welcher z. Z. als das Toleranzedict des Gallienus erlassen wurde (i. J. 260) den Stuhl Antiochiens Demetrianus, der Nachfolger des Fabius, inne hatte. Dass Fabius z. Z. des Cornelius lebte, lehrt der Brief dieses Bischofs an ihn (VI, 43, 3 f.), dass Fabius den Cornelius nicht überlebt hat, lässt sich aus 2 Briefen des alexandrinischen Dionysius folgern.

1) So urtheilt auch Lipsius a. a. O. S. 199.

In dem einen (VI, 46, 3 f.) berichtet Dionysius an Cornelius unter anderem, dass Fabius gestorben sei, in dem anderen (VII, 5, 1 f.) theilt dieser rührige Vermittler dem römischen Stephanus den Ausfall einer antiochenischen Synode mit, bei welcher Demetrianus zugegen gewesen. Lipsius hat in sehr gründlicher Untersuchung, ohne zunächst auf die antiochenische Chronologie Rücksicht zu nehmen, gezeigt,[1] dass Cornelius von Anfang März 251 bis Mitte Juni 253 Bischof gewesen ist. In diesen Zeitraum, näher aber in das Jahr 252 oder 253,[2] muss der Tod des Fabius, des der katharischen Bewegung zugeneigten antiochenischen Bischofs, fallen. Der Brief des Cornelius an ihn ist aller Wahrscheinlichkeit nach noch im J. 251 geschrieben. Der Brief des Dionysius an denselben, dessen Pointe deutlich in §§. 5 u. 6 (VI, 42) liegt, führt auch nicht über das J. 251 hinaus. Ob das c. 44 von Eusebius mitgetheilte Fragment eines Schreibens des Dionysius an Fabius demselben Briefe angehört, ist nicht sicher, aber wahrscheinlich. Wenn nun Dionysius in einem Briefe an Cornelius berichten kann, dass die Bischöfe Helenus von Tarsus, Firmilianus von Kappadocien, Theoktistus von Cäsarea ihn zu einer Synode nach Antiochien eingeladen haben, „wo Einige die Spaltung des Novatus in Ansehen bringen wollten“,[3] und er in diesem Zusammenhang des Todes des Fabius gedenkt, so wird unzweifelhaft anzunehmen sein, dass eben der Tod des Fabius und die Sedisvacanz zu Antiochien jene Bischöfe bewogen hat, dort ihre Hebel anzusetzen. Diese Synode, zu der Demetrianus nicht eingeladen, der er aber (VII, 5, 1) allem Anschein nach präsidirt hat — sie stellte den kirchlichen Frieden im Orient wieder her —, fällt also in das Todesjahr des Fabius. Aber ob sie i. J. 252 oder

1) A. a. O. S. 200—210.

2) Denn eine nur einjährige Amtszeit des Fabius ist gänzlich unbezeugt.

3) Nach dem Vorgang Anderer hat Förster (Ztschr. f. d. hist. Theol. 1871 S. 60) angenommen, dass die Synode von Novatianern berufen worden sei, aber dies ist nicht wahrscheinlich.

erst 253 abgehalten worden ist, kann nicht mehr sicher ermittelt werden. Indess ist hier vielleicht der Angabe der eusebianischen Chronik zu trauen; denn, wie oben bemerkt, gibt sie für den Amtsantritt des Demetrianus keine relative römische Gleichzeitigkeit. Sie setzt denselben 2272 Abr. = 254 p. Chr. = Valerian und Gallienus I, also in Wahrheit 3—4 Jahre nach dem Tode des Babylas.[1] Nun kann aber Fabius spätestens i. J. 253 gestorben sein und gerade drei Jahre werden ihm in Chron. pasch. gegeben. Mithin ist es wahrscheinlich, dass Demetrianus zwischen Herbst 252 und Frühling 253 sein Amt angetreten hat.[2]

Demetrianus (14). Das Toleranzedict des Gallienus (v. J. 260) hat nach der Kirchengeschichte dieser Bischof erlebt. Der Amtsantritt seines Nachfolgers wird in der Kirchengeschichte durch „ἐν τούτῳ“ gleichzeitig gesetzt mit dem des römischen Dionysius; die Chronik, ihrem Schema getreu, stellt ihn ein Jahr früher. Darnach wäre Paulus etwa zwischen 257—260 Bischof geworden, oder, da Demetrianus noch das Toleranzedict erlebt haben soll, im J. 260. Allein letztere Angabe ist ganz unzuverlässig; denn 1) kann dieselbe gar nicht auf directer Ueberlieferung beruhen, 2) soll nach der Kirchengeschichte auch Sixtus von Rom das Edict erlebt haben, was nachweisbar falsch ist, 3) stellt die Chronik den Amtsantritt des Paulus sogar erst 4 Jahre nach dem Erlass des Edicts, welches sie freilich fälschlich auf 2274 Abr. = 256 datirt. Man wird also darauf verzichten müssen, den Amtsantritt des

1) Dieser ist in der Chronik zu spät angesetzt, so dass dort nur zwei Jahre für die Amtszeit des Fabius berechnet werden können.

2) Die politischen Verhältnisse, in welchen sich bald nach der antiochenischen Synode Syrien befand, schlossen die Kirche Antiochiens ab gegen die Stürme, aber auch gegen die Bewegungen, welche in dem Zeitraum von 253 bis in die Mitte der sechziger Jahre die römisch-griechischen Kirchen betrafen. Daher auch das Schweigen der sonst so reichlich fliessenden Quellen über Antiochien.

Paulus hier näher bestimmen zu wollen, als auf die Jahre 257—260.

Paulus (15). Die Amtsentsetzung dieses Bischofs setzt die Chronik = 2283 Abr. = 265 p. Chr. = Valer. et. Gallieno XII, die Kirchengeschichte stellt die letzte antiochenische Synode in die Regierungszeit des Kaisers Aurelianus (Juni 270—275) und theilt zugleich ein Schreiben dieser Synode mit, welches an Dionysius von Rom und Maximus von Alexandrien gerichtet ist. Letztere Angabe beweist, dass Paulus nicht vor d. J. 264 (265) und nicht später als 268 abgesetzt worden sein kann. Allein es ist nur überwiegend wahrscheinlich, dass Dionysius von Rom schon December 268 gestorben ist; möglicherweise ist sein Tod später anzusetzen. Die Angabe der Chronik muss nun von vornherein ausser Betracht bleiben, da der Ansatz 2283 Abr. höchst wahrscheinlich als die Mitte zwischen 2278 (Amtsantritt des Paulus) und 2283 (Amtsantritt des Timäus) gewählt ist. Aber auch die Behauptung der Kirchengeschichte, die letzte Synode gegen Paulus sei z. Z. Aurelian's abgehalten worden, erregt gegründeten Verdacht; denn sie lässt sich einfach aus dem erklären, was Eusebius VII, 30, 19 berichten konnte. Mithin ist lediglich bei der chronologischen Notiz zu verharren, die dem Eingang des Synodalschreibens entnommen werden kann. Hiezu ist noch folgendes zu bemerken: 1) mehrere Synoden haben sich zu Antiochien in aufeinanderfolgenden Jahren mit der Sache des Samosateners befasst. 2) Dionysius von Alexandrien ist nicht zur letzten, sondern zu einer früheren eingeladen worden. Mithin kann Paulus frühestens 266, wahrscheinlich erst 267 oder 268, spätestens — und dies Datum ist unwahrscheinlich — 269 abgesetzt sein. Näheres lässt sich hier durch keine Kunst ermitteln. Die Remotion des Bischofs aus dem Kirchenhause erfolgte erst einige Jahre später unter Aurelian.[1]

1) In der Hauptsache stimmen diese Ausführungen mit den von Lipsius (a. a. O. S. 224—231) gegebenen. Die Widerlegung der Hypothese

Domnus (16). Timäus (17). Cyrillus (18). Aus der Kirchengeschichte lassen sich die Amtszeiten dieser Bischöfe überhaupt nicht näher bestimmen. Sie werden mit den römischen Bischöfen Felix, Eutychianus, Cajus, Marcellinus (269—296 f.) gleichgesetzt. Nach der Chronik ist Timäus zu Felix, Cyrillus zu Eutychianus geordnet, aber nach dem bekannten System. Der Ansatz für den Amtsantritt des Ersteren ist jedenfalls zu früh; denn es hätte Domnus dann nur bis zum J. 268 (respect. 270) gelebt, was unmöglich ist. Der Ansatz für Cyrill wäre nach ann. Abr. auf d. J. 280, nach römischer Gleichzeitigkeit auf d. J. 274, nach Kaisergleichzeitigkeit auf d. JJ. 279—80 zu berechnen. Man wird also nur soviel hier schliessen dürfen, dass Domnus und Timäus nur kürzere Zeit regiert haben, und dass Cyrillus z. Z. des Probus um 280 sein Amt angetreten hat. Für das Ende dieses Bischofs besitzen wir aber noch eine sehr interessante Notiz. Nach Hieronymus folgte Tyrannus ihm im 18. Jahr des Kaiser Diocletian (Sept. 301—302), nach Eusebius (Kirchengeschichte) hat nicht mehr Cyrillus, sondern sein Nachfolger Tyrannus den eigentlichen Sturm der Verfolgung erlebt, d. h. die Schreckenszeit unter Maximinus Daza. Beide sagen nicht, dass Cyrillus Märtyrer oder Confessor geworden sei. Dagegen wird in der Passio sanctorum quattuor coronatorum[1] erzählt, dass die vier Steinmetze in Pannonien, Claudius, Castorius, Symphorianus und

---

v. Gutschmid's (l. c. p. 24), die letzte antioch. Synode habe i. J. 272 stattgefunden, scheint mir gelungen (a. a. O. S. 226 f.). Weiteres in dieser Frage s. S. 64.

1) Edit. princ. bei Mombritius, Sanctuar. I fol. 160. Dann Wattenbach (Wiener SB. Philos.-hist. Klasse 1853. Bd. X S. 115—126 u. bei Büdinger, Unters. z. röm. Kaisergesch. Bd. III 1870 S. 321—338). Dazu v. Karajan (Wiener SB. a. a. O. S. 127 f.), Keim (Deutsche Vierteljahrsschr. II. Jahrg. H. 1), Hunziker (bei Büdinger, a. a. O. Bd. II S. 149. 263. Bd. III S. 3—11), Benndorf (bei Büdinger, a. a. O. Bd. III S. 339—356), Büdinger (a. a. O. Bd. III S. 357—379), Duncker (Rhein Mus. f. Philol. Bd. 31 S. 440

Nicostratus, welche heimlich Christen waren, den Simplicius gewonnen hatten, der nach der Taufe begehrte. „Et coeperunt quaerere sacerdotem et invenerunt episcopum in custoia religatum nomine Cyrillum de Antiochia adductum, pro nomine Christi vinctum, qui iam multis verberibus fuerat maceratus per annos tres. Ad quem venientes noctu .... quem invenerunt in catenis constrictum cum aliis multis confessoribus, et ingressi ad beatum Cyrillum, miserunt se ad pedes eius et rogaverunt ut baptizaret Simplicium.“ Das folgende ist in diesem Zusammenhang nicht weiter interessant, nur der Schluss ist wieder wichtig: die christlichen Steinmetze starben den Märtyrertod (am 8. Novemb.), „sanctus vero Cyrillus episcopus hoc audiens dum esset in carcere, afflixit se et transivit ad dominum.“[1] Es ist hier nicht der Ort, zu zeigen, dass das Martyrium der 4 Steinmetze nicht schon auf das J. 294 datirt werden darf (so v. Karajan, Keim und früher Hunziker). Hunziker und Mason sind unabhängig von einander übereingekommen, dass die Passio derselben in das J. 306 zu verlegen ist. Dagegen hat sich auch bisher kein Widerspruch erhoben.[2] Dem Ansatz liegt die Hypothese zu Grunde, dass der antiochenische Bischof Cyrillus in Folge des zweiten diocletianischen Edicts v. J. 303 (März?) ad metalla verurtheilt worden sei. Diese Hypothese ist in hohem Grade wahrscheinlich, und Hunziker und Mason haben gezeigt, dass die in der Passio geschilderte Situation vortrefflich zu dem vorausgesetzten Datum stimmt. Man mag nun über Alter und Glaubwürdigkeit dieser merkwürdigen Märtyreracte urtheilen, wie man will — die Notiz über Cyrillus wird sicherlich zu dem Zuverlässigsten gehören, was sie enthält. Mithin darf als sehr wahrscheinlich gelten, dass Cyrillus im Frühjahr

—445), Mason (The Persecut. of Dioclet. [1876] S. 259—271), vgl. Wattenbach, Geschichtsquellen 1. Bd. 4. Aufl. S. 37 f.

1) Vgl. Wattenbach bei Büdinger, a. a. O. S. 327 f. S. 337.

2) Auch Büdinger (a. a. O. S. 372 S. 368) hat Hunziker beigestimmt.

303 (i. 19. J. Diocl.) nach Pannonien in die kaiserlichen Bergwerke deportirt worden und dort nach mehr als dreijährigem Aufenthalt gegen Ende d. J. 306 als Confessor gestorben ist.[1] Welch' eine interessante Parallele zu seinem Vorgänger Ignatius! Hier eine Deportation bis nach Rom, dort eine solche bis nach Pannonien! Hier eine Verurtheilung ad bestias, dort ad metalla.[2] Und in beiden Fällen schweigt für uns die officielle Tradition.[3] Ob Tyrannus (19) schon i. J. 303 — wie Hieronymus vorauszusetzen scheint — oder erst 306 Bischof geworden ist, kann nicht mehr entschieden werden.

Ich schliesse hieran eine Tabelle, auf welcher die Ansätze der Amtsjahre der antiochenischen Bischöfe bei späteren Chronographen verzeichnet sind, bei Syncellus (edid. Bonn. 1829), Nicephorus (edit. Bonn. 1829), beim Verf. d. Chronograph. syntomon v. J. 853 (Euseb. Chron. edid. Schoene Vol. I [1875] App. IV) und bei Eutychius, Patriarchen von Alexandrien (Annal. [ann 937] edid. Pococke, Oxon. 1658):

---

1) Dass Cyrillus am 8. Nov. gestorben sei, ist in d. Passio nicht gesagt (gegen Hunziker, a. a. O. S. 4.). Benndorf ist geneigt (a. a O. S. 354 f.) als spätesten Termin der passio IV SS. den 25. Juli 306 anzusetzen, weil spätestens an diesem Tage die Weihe der römischen Diocletiansthermen stattgefunden habe, deren Ausschmückung höchst wahrscheinlich die Arbeiten in den Steinbrüchen gelten sollten. Allein da letzteres ganz problematisch ist, so kommt diesem Schluss keine Beweiskraft zu.

2) Uebermetalla u. Verurtheilung ad metalla s. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung 2. Bd. (1876) S. 252—258. De Rossi, Bullett. 1868 p. 17 f. Rein i. Teuffel, REncycl. V. S. 140 f. VI S. 1122 f. 2403 f. Digest. XLVIII, 19, 8, 6. Dionys. Cor. ap. Euseb. h. e. IV, 23, 10. Tertull. Apolog. 12. 27. 29. 39. 44. De pudic. 22. Cypr. epp. 76 sq. Dass Cyrillus bis Pannonien geschickt ist, hat Nichts auffälliges; s. Digest. XLVIII, 19, 8, 4: „metalla autem multa numero sunt et quaedam quidem provinciae habent, quaedam non habent; sed quae non habent, in eas provincias mittunt, quae metalla habent". Wie weit Bischöfe deportirt worden sind z. Z. Diocletian's, darüber s. Euseb. h. e. VIII, 7. VIII, 13, 5.

3) Mit Recht hat Büdinger (a. a. O. S. 373) das Schweigen des Eusebius hier auffallend gefunden. „während Eusebius doch eines anderen damaligen Geistlichen der Kirche von Antiochia, des Presbyter Dorotheus, mit höchstem Lobe gedenke" (vgl. S. 65).

	Chronogr. synt.[1]	Syncell.[3]	Nicephor.[5]	Eutych.[7]
1. Euodius	27 (ἐπὶ Δομετιανοῦ).	29 (50)	23	27
2. Ignatius	32 (ἐπὶ Τραϊανοῦ) ὁ μάρτυς.	30 (64)	4[6] (30)	?[8] (s. Traiano)
3. Heron	20 (ἐ. τ. αὐτοῦ).	20 (95)	20	20 (Trai. VI).
4. Cornelius	14 (ἐ. Ἀδριανοῦ).	13 (109)	13	16 (Hadr. IX).
5. Eros	26	26 (121)	26	12 (Anton. XV)[9].
6. Theophilus	14 (ἐ. Ἀντωνίνου).	13 (153)	13	21 (Anton. XVI).
7. Maximinus	14 (ἐ. τ. αὐτοῦ).	13[4] (165) (172)	13	9 (Aurel. XV).
8. Serapion	25 (ἐ. Οὐήρου).	25 (172) (185)	25	10 (Commod. V).
9. Asklepiades	9 (ἐ. τ. αὐτοῦ).	9 (210)	9	9 (Septim. III).
10. Philetus	10 (ἐ. Ἀντωνίνου ἄλλου).	8 (215)	8	13 (Septim. XII).
11. Zebinus	6 (ἐ. Ἀλεξάνδρου).	6 (228)	6	9 (Elagab. II).
12. Babylas	13 (ἐ. Νουμερ. κ. Γορδιανοῦ).[2]	13 (231) (237)	13	8 (Alex. Sev. VIII).
13. Fabius	9 (ἐ. Φιλίππου κ. Δεκίου).	9 (244) (246)	9	11 (Gordian. I).
14. Demetrianus	4 (ἐ. Γάλλου κ. Οὐαλλεριανοῦ).	4 (248)	4	8[10]
15. Paulus	8 (ἐ. Αυρηλίου).	8	8	8[11]
16. Domnus	3 (ἐ. τ. αὐτοῦ).	3 (264)	2 (3)	3[12]
17. Timäus	3 (ἐ. Πρόβου κ. Κάρου).	(3)	10 (3)	3[13]
18. Cyrillus	15 (ἐπὶ Διοκλητιανοῦ).	15 (264)	15	15[14]

1) Vgl. Schoene, l. c. App. p. 74: εφν ἔτει καὶ γ' ἔτει Κλαυδίου ἐν Ἀντιοχείᾳ ἐπισκόπησαν οὗτοι· ὧν πρῶτος (α) Πέτρος ὁ ἀπόστολος κτλ. Die Liste stammt nach v. Gutschmid ex chronico CPano; sie zählt Petrus als ersten, Cyrillus mithin als 19. Ueber das Chronogr. überhaupt vgl. Lipsius in d. Theol. Lit-Ztg. 1876 S. 584 f. u. derselbe, a. a. O. S. 28 f.

2) v. Gutschmid: Numerianum addit ex Actis quibusdam S. Babylae.

3) Vgl. Dindorf, l. c. p. 627 sq. Petrus apostolorum coryphaeus fundata Autiochiae prima ecclesia evangelium praedicaturus Romam profectus est.

Die Listen des Syncellus und Nicephorus sind ohne Zweifel dieselben; den 4 = Δ′ ist einfach in 30 = Λ′ zu corrigiren. Welche Zahl bei Euodius die ursprüngliche ist, ist zunächst nicht zu ermitteln; für Domnus Amtszeit sind bei Nicephorus die zwei Jahre in drei zu ändern. Auch die Liste des Chronogr. synt. geht auf dieselbe Quelle zurück; somit wird, da hier auch Eutychius dieselbe Zahl bietet, bei Nicephorus die Zahl 10 = Ι′ für Timäus in 3 = Γ′ zu corrigiren sein. Demnach stimmen das Chronogr., Syncellus, Nicephorus von Zebinus an bis zum Schluss, ausser dem bei Asklepiades, Serapion, Eros, Heron, überein. Bei Cornelius, Theophilus, Maximinus hat das Chronogr. ein Jahr, bei Ignatius und Philetus zwei Jahre mehr als die anderen beiden, bei Euodius gehen sie alle drei auseinander.

Idem Romanae simul et Antiochenae ecclesiae ad obitum usque primus praefuit. — Die eingeklammerten Zahlen für den ungefähren Amtsantritt der einzelnen Bischöfe sind die Jahre p. Chr. n. nach Syncellus. Den Märtyrertod des Ignatius setzt Syncellus unter Trajan i. d. J. 96.

4) Derselbe wird zweimal (p. 667 u. p. 668) aufgeführt, sowohl z ann. 165 als z. 172. Serapion wird dreimal (z. ann 172, ann. 185 u. ann. 210) genannt (p. 668, p. 670 u. p. 673); Babylas zweimal (p. 681 u. p. 683); Fabius zweimal (p. 683 u. p. 705); Domnus zweimal (p. 714 u. 722). Das zweite Mal ist vielleicht „Timäus" zu lesen(?), der bei Syncellus fehlt. Cyrillus zweimal (p. 722 u. p. 725). Cyrillus wird fälschlich als der 17. gezählt.

5) Vgl. Dindorf, l. c. p. 781 sq. Petrus wird als der 1., Cyrillus mithin als der 19. gezählt; dem Petrus sind 11 Jahre angesetzt.

6) Ἰγνάτιος ὁ θεοφόρος, ὁ ἐπὶ Τραϊανοῦ μαρτυρήσας ἐν Ῥώμῃ, ἔτη δ′.

7) Vgl. Pococke, l. c. T. I, p. 327 sq. Petrus setzt den Euodius ein, der übrigens hier Arcadius heisst.

8) Unter Trajan in Rom Märtyrer.

9) Er heisst Agrabius. Natürlich ist Ant. IV zu lesen.

10) Im ersten Jahr des „Galius und Julianus."

11) Paulus ist nach Timotheus (= Timäus) gestellt zum 1. Jahr des Claudius.

12) Im ersten Jahr des „Alerianus".

13) Im zwölften Jahr des „Alerianus".

14) Im zweiten Jahr des „Marunus". Euris d. h. Tyrannus wird in's 10. Jahr Diocletian's gesetzt.

Das Verzeichniss des Eutychius scheint auf den ersten Blick auf eine andere Quelle zurückzugehen. Nur in den 4 letzten Daten beim 3. und 9. stimmt es mit allen übrigen, beim 1. mit dem Chronogr. syntom. Dennoch ist zu vermuthen, dass ihm dieselben Ansätze zu Grunde liegen. Schon die Uebereinstimmung von 7 Daten unter 17 ist bemerkenswerth; man darf aber weiter auch nicht vergessen, dass die bei Pococke genannten Zahlen aus dem Arabischen, diese aus dem Griechischen stammen. Wie viel Fehler konnten sich da nicht einschleichen! Einige lassen sich vielleicht jetzt noch ermitteln; ja ihre Aufdeckung kann zur Schlichtung des häuslichen Streites zwischen dem Chronogr. syntomon und Syncellus etwas beitragen. So bietet Eut. Nr. 12 8 Jahre = H′, doch wohl entstellt aus IΓ′; so weiter Nr. 10 13 Jahre = IΓ′ d. h. möglicherweise = H′; also ist es wahrscheinlich, dass Syncellus und nicht das Chronogr. syntomon hier im Rechte ist. Nr. 6 21 Jahre = KA′, vielleicht ist das A aus Δ entstellt, dann böte das Chronogr. die richtige Zahl. Doch genug mit diesen Möglichkeiten; jedenfalls ist das Verzeichniss der Amtsjahre, welches Eutychius bietet, nicht weiter zu brauchen. Man hat sich lediglich an die von den drei anderen gebotene Liste zu halten.

In sechs Ziffern unterschieden sich Syncellus und das Chronogr. Von diesen ist für die Amtszeit des Euodius die Zahl 27 als die richtige durch Eutychius gewährleistet. Für die Amtszeit des Philetus scheint die Zahl 8, für die des Theophilus die Zahl 14 die ursprüngliche. Die Urliste (A) wird also folgende Amtszeiten enthalten haben:

1) Euodius 27.	(Eus. Chronik)	27 J.
2) Ignatius 32 (30).	„	38 „
3) Heron 20.	„	21 „
4) Cornelius 13 (14).	„	14 „
5) Eros 26.	„	27 „
6) Theophilus 14 (13).	„	8 „
7) Maximinus 14 (13).	„	13 „
8) Serapion 25.	„	20 „

9) Asklepiades 9.	(Eus. Chronik)	5	J.
10) Philetus 8.	„	12	„
11) Zebinus 6.	„	25	„
12) Babylas 13.	„	2	„
13) Fabius 9.	„		
14) Demetrianus 4.	„	6	„
15) Paulus 8.	„	5	„
16) Domnus 3.	„	6	„
17) Timäus 3	„	9	„
18) Cyrillus 15.	„	22	„

Die Summe dieser Zahlen ist = 250, resp. 245 J. Vom 18. Jahr Diocletian's an gerechnet führt das auf d. J. 57 resp. 52 p. Chr. n. zurück; vom 10. Jahr Diocletian's an auf d. J. 49 resp. 44. Mit diesen Daten ist aber nichts gewonnen. Ebensowenig verrathen die angegebenen Kaisergleichzeitigkeiten zunächst irgendwie, dass ihnen richtige historische Erinnerungen zu Grunde liegen. Am wenigsten ist mit den Ansätzen des Syncellus anzufangen; aber auch die des Eutychius geben ihnen wenig nach. Um so mehr fallen gewisse Uebereinstimmungen zwischen den Zeugen auf. So setzen alle den Tod des Ignatius unter Trajan, den Cornelius unter Hadrian (Chronogr. Eutych.), den Theophilus unter Antoninus (Chronogr., Eutych.) u. s. w. Bedeutungsvoller ist es, dass alle drei den Tod des Babylas zu früh setzen; das Chronogr. z. Z. Gordian's, z. Z. desselben, wie es scheint, auch Syncellus; Eutychius sogar schon unter Maximinus.[1] Auch andere Beobachtungen führen darauf, dass selbst für die angesetzten Kaisergleichzeitigkeiten gewisse all-

1) L. c. p. 384: Nach dem Bericht über den Tod des Babylas unter Maximin fährt Eutych. fort: „Narcissus ergo episc. Hierosol. audito interfectum esse Babilam Patriarcham Antiochenum fuga prolapsus cathedram deseruit. Anno igitur imperio ipsius (scil. Maximini) II factus Dius episc. Hierosol. vice Narcissi annos tres sedit.“ So verworren sind die Nachrichten dieses Chronisten! Vgl. auch das, was S. 396 über Paulus v. Samos. bemerkt ist. Derselbe gilt dem Eutychius als Stifter der Paulicianer. Die Synode v. Antioch., die ihn anathematisirt hat, soll erst nach seinem Tode abgehalten worden sein.

gemeine Ueberlieferungen bestanden, doch hat es keinen Werth diesen nachzugehen. Es erübrigt deshalb nur, die einzelnen Amtszeit-Daten der Urliste zu prüfen, ob etwa irgendwo richtige Ueberlieferungen vorliegen können, ob sie der Chronik, resp. der K. G. des Eusebius entnommen sind, oder endlich, ob sie gänzlich unqualificirbaren Quellen entstammen.

Zunächst ist klar, dass die Ansätze für die 7 ersten Bischöfe aus der Chronik des Eusebius abstrahirt sind. Ihre Summen stimmen, wenn man in der Liste A die je höchsten Daten addirt, genau — dort = 147 J., bei Eus. = 148 J. Der einzige nennenswerthe Unterschied besteht darin, dass in der Liste A die Amtszeit des Theophilus um 6 Jahre verlängert ist,[1] die bei der Zeit des Ignatius in Abzug gebracht sind. Dagegen gehen die Verzeichnisse von Serapion ab bis zum Schluss so weit auseinander, dass die Annahme einer anderen Quelle für A nicht zu umgehen ist. Aber diese Quelle scheint nur an einigen Punkten, soweit wir sie an gesicherter Ueberlieferung controliren können, zuverlässig; denn nach ihr fällt der Amtsantritt des Asklepiades i. d. J. c. 214[2], der des Philetus c. 223, der des Zebinus c. 231, der des Babylas c. 237, der des Fabius c. 250. Hier fällt sofort auf, dass die Quelle der Liste A den Tod des Babylas richtig unter Decius angesetzt haben kann. Also ist sie vielleicht älter als die dazu gesetzten Kaisergleichzeitigkeiten, deren Urheber dieses Datum nicht mehr durchschaut haben oder nicht durchschauen wollten. Aber dieser Ansatz kann der hier unmissverständlich deutlichen Angabe der K. G. Euseb's entnommen sein. Der Amtsantritt des Asklepiades ist sicher zu spät gesetzt, der des Philetus kann richtig sein, lässt sich aber nicht weiter controliren. Der Ansatz für Zebinus stimmt aber wiederum überraschend genau mit dem, was sich aus der K. G. ermitteln liess, ohne dass hier die Abhängigkeit von jener nachweisbar ist. Also lässt sich die Amtszeit des

1) S. oben S. 14 not.

2) Vom J. 42 an gerechnet.

Asklepiades und Philetus ziemlich auf zusammen 21 Jahre berechnen. Am stärksten weichen die Chronik und die Liste A bei Zebinus von einander ab. Die K.G. entscheidet diesen Streit nicht sicher. So wird man es nicht mehr ermitteln können, ob Babylas noch unter Gordianus oder bereits unter Philippus Arabs Bischof geworden ist. Auf spätere Sagen wird nichts zu geben sein.[1] Die folgenden Ansätze sind in A handgreiflich falsch. Fabius kann nicht erst 259 gestorben sein. Ebensowenig kann Demetrianus noch 263 am Leben gewesen sein. Demnach hat man auch der Verlockung zu widerstehen, den Tod des Demetrianus, was an sich möglich ist, auf 260 zu datiren, und nun sich durch die Liste A die Amtsentsetzung des Paulus i. J. 268 bestätigen zu lassen. Möglich ist es allerdings, dass Eusebius Recht hat, wenn er anzugeben scheint, Demetrianus habe das Toleranzedict des Gallienus noch erlebt, möglich, dass die Amtszeit des Paulus in A richtig überliefert ist, aber über blosse Vermuthungen ist nicht hinauszukommen.[2] Noch weniger lässt sich mit den 3 folgenden Daten etwas anfangen. Der Amtsantritt des Timäus bleibt darnach so dunkel wie vorher, der des Cyrillus um 280 überwiegend wahrscheinlich, den des Tyrannus im J. 303 resp. 306 darf man wohl für gesichert halten. Im folgenden stelle ich die antiochenische Bischofsliste zusammen, soweit sie heute noch reconstruirt werden kann. Auf die Benutzung anderer Quellen als der bisher besprochenen wird so gut wie ganz zu verzichten sein.[3]

---

1) Bekannt ist, dass neben dem Ansatz ἐπὶ Νουμεριανοῦ καὶ Γορδιανοῦ sich auch die Nachricht findet, Babylas sei unter Numerianus Märtyrer geworden. Vgl. Chron. pasch. p. 510. Malal. Chronogr. p. 303 sq. Das Chron. pasch. kennt zwei antiochenische Bischöfe Namens Babylas; der eine soll unter Decius, der andere unter Numerianus den Märtyrertod gestorben sein (p. 503 sq. p. 510). Zu diesen werthlosen Traditionen vgl. die Act. S. Babylae (ad 24. Jan. Boll. T. II, p. 569 sq.).

2) Mit Recht hat Lipsius (a. a. O. S. 229 f. not.) die Berechnung $250 + 9 + 4 + 8 = 271/72$ für die Amtsentsetzung des Paulus abgelehnt.

3) In dem Cataloge der syrischen Handschriften des Brit. Museums von

Die antiochenische Bischofsliste.

Euodius, Ignatius, Heron, Cornelius, Eros.

6. Theophilus, † frühestens 182 (er citirt ad Autol. III, 27 die Schrift des Chryseros, in welcher der Tod des Marc Aurel verzeichnet war).
7. Maximinus, † frühestens 189, spätestens 192.
8. Serapion, † um 209.
9. Asklepiades, † unter Caracalla (211—217) oder vielleicht erst unter Elagabal (218—222).
10. Philetus, † nicht lange vor 229—231.
11. Zebinus, † vielleicht erst unter Philippus Arabs 244—249, oder schon z. Z. des Gordianus (238—244).
12. Babylas, † 250 im Gefängniss während der Verfolgung unter Decius.
13. Fabius, † Ende 252 oder Anf. 253. (In dieselbe Zeit fällt die grosse antiochenische Synode, auf welcher die novatianische Angelegenheit zum Austrag gebracht wurde).
14. Demetrianus, † zwischen 257 u. 260, vielleicht i. J. 260.
15. Paulus, des Amtes entsetzt sehr wahrscheinlich 268, frühestens 266, spätestens 269. (Die erste gegen ihn gehaltene antiochenische Synode 264).
16. Domnus.
17. Timäus, † um 280.
18. Cyrillus, † wahrscheinlich Ende 306 in der Gefangenschaft (in die Bergwerke Pannonien's deportirt auf Grund des 2. Edicts Diocl.'s 303).

Wright und in der Bibliotheca Assemanni's habe ich vergeblich nach älteren antioch. Bischofslisten oder nach hierher gehörigen chronologischen Traditionen gesucht. Auch das Chron. edess. saec. VI (Assemanni I p. 388 sq. Pfeiffer S. 126 f.) enthält nichts. Das Chron. pasch. theilt ausser den schon genannten beiden Angaben über Babylas nur weniges über die antioch. Kirche mit. Z. ann. 36 (p. 431): Τετάρτῳ ἔτει τῆς εἰς οὐρανοὺς ἀναλήψεως τοῦ κυρίου Πέτρος ὁ ἀπόστολος ἀπὸ Ἱεροσολύμων ἐν Ἀντιοχείᾳ τ. μεγάλῃ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἐδίδασκεν, καὶ τὴν χειροτονίαν τῆς ἐπισκοπῆς δεξάμενος ἐκεῖσε ἑαυτὸν ἐνεθρόνισεν, πεισθεὶς τοῖς ἀπὸ Ἰουδαίων γενομένοις χριστιανοῖς. καὶ τοὺς ἐξ ἐθνῶν πιστοὺς οὐκ ἐδέξατο οὐδὲ ἠγάπα, ἀλλ' οὕτως ἐάσας αὐτοὺς ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν. Z. ann. 105 (p. 472): Tod des Ignatius in Rom (nach d. Chronik d. Eus.). Z. ann. 257 (p. 506): Brief des Cornelius an Fabius (nach der K. G. des Euseb.). Wichtig ist, dass das Chronicon (p. 503) bei Erwähnung des Babylas die Amtszeit seines Nachfolgers auf 3 Jahre angibt. Dieses Datum kann weder der Liste A noch der K. G. des Eusebius entnommen sein, vielleicht aber der Chronik (?). — Joh. Malalas bringt ausser der Nachricht über Babylas

So lückenhaft und unsicher ist unsere Kenntniss von der Geschichte der antiochenischen Kirche in den drei ersten Jahr-

---

nur 1) jene bekannte verworrene Notiz über Ignatius (p. 276), deren unglückliche Ausnützung durch Volkmar Zahn mit Recht abgewiesen hat (a. a. O. S. 66 f.; dort auch Nachweisungen über die Zeit des Malalas); 2) jene oben bereits erwähnten Mittheilungen aus der Chronographie des Theophilus, von welchen uns die eine von Wichtigkeit gewesen ist. Die antiochenische Stadtchronik, welche theils direct, theils in der Umarbeitung des Domninus in der Chronik des Malalas enthalten ist (vgl. Dierauer bei Büdinger, a. a. O. Bd. I. S. 155 f. Anm. Bd. III, S. 373), ist in ihren älteren Bestandttheilen bis zum 4. Jahrh. heidnischen Ursprungs. Ueber Cedrenus, u. s. w. kann füglich geschwiegen werden. Dagegen ist noch ein Blick auf das Chronicon ecclesiast. des Gregorius Barhebräus (edid. Abbeloos et Lamy, Lovanii 1873) zu werfen, welches auch schon Zahn (PP. App. Opp. II p. 372 sq.) beachtet hat. Gregorius hat die Ereignisse, die er mittheilt, einer antiochenischen Bischofschronik eingezeichnet. T. I p. 32: Zwei Jahre nach der Befreiung aus dem Gefängniss in Jerusalem kommt Petrus nach Antiochien, gründet die dortige Kirche und setzt den Euodius ein. p. 40: Post Petrum apostolorum principem Euodius. Sedit ille ut primus Antiochiae episcopus. p. 42: Post Euodium Ignatius igneus (sein römisches Martyrium unter Trajan wird erwähnt). p. 42: Post Ignatium igneum Eron, tempore Plinii secundi (Brief des Plinius an Trajan). p. 44: Post Eron Cornelius (z. seiner Z. der Häretiker Cerinth in Corinth). p. 44: Post Cornelium Eudus (scil. Eros) annis XVI (z. s. Z. Marcion). p. 44: Post Eudum Theophilus (Verf. orthodoxer Bücher). p. 46: Post Theophilum Maximus annis XVIII (Justin's Apologie an Antoninus). p. 46: Post Maximum Serapion annis XXI (jerus. Synode unter Narcissus in der Passahfrage) p. 46: Post Serapionem Asclepiades annis XII. Hic maxime inclaruit fidei confessione (z. s. Z. Bardesanes). p. 50: Post Asclepiadem Philippus (scil. Philetus) (z. s. Z. Origenes). p. 52: Post Philippum Zebinus seu Zebilus, natione Syrus (z. s. Z. Narcissus v. Jerus.). p. 54: Post Zebinum Babylas (ann. VIII, Märtyrer, z. s. Z. Gregorius Thaumat., Decianische Verfolgung, Anfang des Eremitenlebens). p. 54: Post Babylam Fabius (Märtyrer unter Decius, Novatus) p. 56: Post Fabium Demetrius (z. s. Z. Novatus, Sabellius). p. 58: Post Demetrium Paulus Samosatenus (zwischen die erste und letzte gegen ihn gehaltene Synode wird ein Zeitraum von 4 Jahren angesetzt). p. 60: Post Paulum Samos. Domnus (z. s. s. Z. Manes). p. 62: Post Domnum Timotheus (z. s. Z. Euseb. Laodicen., Anatolius. Theodotus Alex.). p. 64: Post Timotheum Cyrillus (z. s. Z. Meletius Pontic. und die Verfolgung unter

hunderten. Nimmt man das Wenige hinzu, was wir aus der Apostelgeschichte, dem Galaterbrief, aus den Angaben über

---

Numerianus). p. 64: Post Cyrillum Tyrannus. Die Reihenfolge der Bischöfe, wie sie Barhebräus hier gegeben hat, ist die bekannte Nur zu 5 Bischöfen (Eros 16, Maximinus 18, Serapion 21, Asklepiades 12, Babylas 8) hat er die Amtsjahre hinzugesetzt Von diesen stimmt kein einziges mit der Liste A; nur der Ansatz für Babylas ist derselbe wie bei Eutychius. Handgreiflich falsch ist die Angabe der Amtszeit des Maximinus. Bei Eros ist vielleicht 26 J. statt 16 zu lesen, was mit A stimmen würde. Die Mittheilung über die Zeit des Serapion kann aus der Chronik des Eusebius abstrahirt sein; sie trifft jedenfalls genau das Richtige (dass direct oder indirect das Chron. des Eusebius dem Barhebräus zu Grunde liegt, zeigt auch die Verwechselung Philetus-Philippus). Dagegen gehen die Ansätze für Asklepiades und Babylas nicht auf die Chronik Euseb's zurück. Aber es erscheint beachtenswerth, dass diese Zahlen, so weit wir die Geschichte der antiochenischen Bischöfe ermitteln können, nicht unmögliche sind. Indess auch die Ansätze in A sind nicht unmöglich, und so wird man der hier ganz unzuverlässigen Chronik Euseb's gegenüber vielleicht nur dies festhalten dürfen, dass Asklepiades mindestens 9, Babylas mindestens 8 Jahre Bischof gewesen ist (?). Die Gleichzeitigkeiten, welche Barhebräus angegeben, scheinen auf die Chronik des Eusebius zurückzugehen, sind aber ganz confus. Fabius, für welchen übrigens Barhebräus auch nur eine kurze Amtszeit angenommen, wird als Märtyrer in der decianischen Verfolgung genannt — eine unerhörte und erweisbar falsche Nachricht. Dagegen scheint die Nachricht, zwischen der ersten und letzten der gegen Paul v. Samos. gehaltenen Synoden habe ein Zeitraum von 4 Jahren gelegen, richtig; sie stimmt in überraschender Weise mit dem zusammen, was sich der K.G. des Eusebius entnehmen lässt, während doch Eusebius eine directe Zahlangabe nicht gemacht hat.

Hier sei noch folgendes angeschlossen. Barhebräus citirt in der Vorrede und auch sonst das chronographische Werk eines gewissen Andronicus, der nach Elias Nisibenus z. Z. d. Kaiser Justinian gelebt und „canones annorum" geschrieben hat (vgl. Abbeloos, T. I p. 5 n. 1); näheres über ihn weiss man nicht. Leider aber ist die Chronographie des Elias saec. XI (Mus. brit. Rich. 7197 [nicht 7179, wie es bei Abbeloos, a. a. O. heisst; vgl. Abbeloos, a. a. O. p. 36. Lipsius, a. a. O. S. 36]; vgl. über ihn Bickell, Conspect. rei lit. Syr. p. 40 not. 15. p. 57) noch nicht edirt worden. Abbeloos hat einige Stellen ausgeschrieben, von denen uns folgende interessiren. p. 41 n. 3: Elias datirt unter Berufung auf Euseb's Chronik das Martyrium des Ignatius auf d. J. 421 Gr. = c. 110 p. Chr. p. 43 n. 1: Cor-

einige antiochenische Gnostiker, aus den Pseudoclementinen und aus der Geschichte der Beziehungen zwischen Edessa und Antiochien entnehmen können, so wird so ziemlich Alles genannt sein, was in Frage kommen kann. Ob aus der Entstehungsgeschichte der Peschîto irgend etwas zu gewinnen ist, muss ich dahingestellt sein lassen. Das aber, was apokryphe Apostelgeschichten, wie die Acta Barnabae auctore Marco und andere, bringen, ist gänzlich werthlos. Auch aus den Märtyreracten, soweit sie uns bekannt, ist nichts zu entnehmen. In der Passio S. Nicephori (Ruinart, Act. Mart. sinc. [Veron. 1731] p. 208 sq.), die um d. J. 260 stattgefunden haben soll, kommt ein antiochenischer Presbyter Sapricius vor, der in der Verfolgung verleugnet hat. Paul v. Samosata wird nicht genannt; aber es wäre denkbar, dass man dem antiochenischen Clerus um 260 alles mögliche Schlimme zugetraut und zugeschrieben hat. Doch dem sei wie ihm wolle — die Acten sind jedenfalls aus später Zeit, und es ist nichts aus ihnen zu lernen. Das Antiochien, welches in den Acta disputat. S. Achatii (Ruinart, l. c. p. 128 sq.) vorkommt, ist sowenig das syrische als das in den Acten der h. Thecla genannte. Ueber den angeblichen antiochenischen Presbyter Hippolyt, der in dem novat. Schisma eine Rolle gespielt haben soll, vgl. Döllinger, Hippol. u. Kallistus (1853) S. 51 f. Iwanzow-Platonow, die Häres. u. Schismen d. 3 ersten Jahrh. (1877) S. 72—133 [russ.].

Eusebius hat über die Kirche Antiochiens unstreitig mehr gewusst, als er erzählt hat. Die Passio Cyrilli kann ihm nicht

---

nelius Amtsantritt 442 Gr. = c. 131 p. Chr. p. 46 n. 6: Asklepiades Amtsantritt unter Berufung auf Andronicus 523 Gr. = c. 212 p. Chr. p. 51 n. 1: Zebinus Amtsantritt unter Berufung auf Eusebius Chron. 540 Gr. = c 229 p. Chr. Diese Zahlen sind in der That die des eusebianischen Chronicons, nur um 2—3 Jahre verschoben. — Die antiochenische Bischofsliste bei Lequien (Oriens Christian. T. II [1740] p. 699 sq.) ist unkritisch zusammengestellt. Auf ihr beruhen die Angaben von Gams (Series Episcoporum [1875] p. 433). Doch ist mir nicht bei allen Ansätzen von Gams die Quelle deutlich gewesen.

unbekannt gewesen sein. Berichtet er doch sonst im 8. Buch seiner K.G. umständlich nicht nur die glorreichen Martyrien einer ganzen Reihe von Bischöfen, sondern auch (c. 13, 2) das Todesleiden des antiochenischen Presbyter Lucian und rühmt den Dorotheus. Aber wir wissen nicht einmal mehr anzugeben, warum er hier so wortkarg gewesen ist. Allerdings — das Menschenalter nach der Zeit der valerianischen Verfolgung ist in der Kirchengeschichte überhaupt eines der dunkelsten. Dass wir ahnen, weshalb die Tradition es in Schweigen begraben, ist eine geringe Entschädigung.

Ob die Briefe des Ignatius, soweit sie Schlüsse auf den Zustand der antiochenischen Kirche zulassen, eine sichere Quelle sind, das ist die Frage, die hier nicht weiter erörtert werden soll.

III.

Durch die bisherigen Ausführungen werden wir in den Stand gesetzt sein, über die am Schluss des ersten Capitels aufgeworfene Frage zu urtheilen, welcher Werth den von Eusebius in seinen beiden Geschichtswerken angesetzten Daten über die Zeit des Martyriums des Ignatius beizulegen ist. Ich fasse die Resultate der Untersuchungen im folgenden zusammen:

1) Der Angabe im Chronicon (post 2123 Abr.), Ignatius, der 2. Bischof Antiochiens, sei Märtyrer geworden, liegt der Ansatz in der Chronik des Africanus v. J. 222 zu Grunde, welcher Ignatius ebenfalls als 2. antioch. Bischof gezählt und den Tod desselben zu einem in seinem Schema dem eusebianischen ann. 2123 Abr. entsprechenden Olympiadenjahr gestellt hat.

2) Dieser Ansatz des Julius Africanus stammt daher, dass er den Tod des Ignatius (schematisch) eine Olympiade nach dem Amtsantritt des 5. römischen Bischofs Alexander gestellt hat.

3) Eusebius selbst hat die Unsicherheit dieser Datirung dadurch zu erkennen gegeben, dass er den Tod des Ignatius nicht zu, sondern nach dem Jahre Abr. 2123 gestellt hat.

4) Das Verzeichniss antiochenischer Bischöfe, welches Africanus benutzte, hat nicht mit Petrus, sondern mit Euodius begonnen und hat über eine Einsetzung des Euodius durch irgend einen Apostel nichts mitgetheilt.

5) Dieses Verzeichniss enthielt nichts als eine Reihenfolge von Namen; insonderheit liegt nicht nur kein Grund vor, anzunehmen, der Name des Trajan sei in demselben mit dem des Ignatius verknüpft gewesen, sondern es ist positiv unwahrscheinlich, dass eine solche Zusammenstellung daselbst zu lesen war.

6) Die Notiz des Origenes (s. ob. S. 5 f.) hat, nachdem die fragliche Angabe über Ignatius bis auf d. J. 222 zurückverfolgt ist, keinen selbständigen Werth. Zudem sagt Origenes nicht ausdrücklich, dass Ignatius unter Trajan Märtyrer geworden sei. Uebrigens sei bemerkt, dass Africanus jedenfalls der ältere Zeitgenosse des Origenes gewesen ist. In dem berühmten Brief an diesen (Routh, l. c. p. 111) redet er ihn κύριέ μου καὶ υἱέ an. Die Homilien des Origenes in Lucam sind aller Wahrscheinlichkeit nach später als i. J. 222 abgefasst. — Eine sichere Kunde darüber, ob Ignatius überhaupt nach Rom gelangt ist, besitzen wir nicht. Aber wir haben auch keinen Grund, es zu bezweifeln. Das Schweigen der Tradition ist keine Instanz; denn Ignatius scheint nicht „ein berühmter Schriftsteller“ gewesen zu sein. Ist uns doch auch der Märtyrertod des röm. Bischof Telesphorus nur durch Zufall bekannt geworden, ebenso der des Cyrillus v. Antiochien.

7) In der Kirchengeschichte hat Eusebius seine in der Chronik für die 5 ersten antioch. Bischöfe aufgestellten Ansätze einfach preisgegeben, ohne irgendwie bessere chronologische Kunde inzwischen sich erworben zu haben. Im einzelnen ist aber folgendes beachtenswerth:

a) Von einer Stiftung, resp. Einrichtung der antioch. Kirche durch Petrus berichtet Eusebius Nichts, ebensowenig bringt er den Namen dieses Apostels mit dem des Euodius in Verbindung.

b) Den Tod des Ignatius scheint er zwar noch unter Trajan anzusetzen, aber ohne nähere Datirung und ohne Nennung des Namens Trajan's.

c) Die Kunde, die er, abgesehen von den Briefen, über Ignatius besessen hat, reducirt sich lediglich auf Angaben des Julius Africanus, Irenäus, Polykarp, von denen die beiden letzteren für die Chronologie überhaupt nicht in Betracht kommen.

Somit ist zu schliessen, dass Eusebius auch, als er die K.G. schrieb, eine chronologische Kunde, abgesehen von der in der Chronik des Africanus enthaltenen, nicht besessen hat. Keine Tradition hat bis dahin den Namen des Trajan, den auch Origenes nicht erwähnt, in dem Process des Ignatius genannt; oder vielmehr nur ein chronistisches Schema hat beide Namen mit einander verknüpft.

8) Man hat noch in nacheusebianischer Zeit den Process des Ignatius erzählt, ohne den Namen Trajan's zu nennen.[1]

9) Es ist von Athanasius ab eine Tradition nachweisbar, die Ignatius als den ersten antioch. Bischof zählt, und nach welcher die ersten antiochenischen Bischöfe anders mit der Apostelzeit verbunden sind als durch Petrus.[2]

Also beruht nachweisbar die Tradition, Ignatius

---

1) Auf diesen Punkt wird indess ein grösseres Gewicht nicht zu legen sein.

2) Vgl. ob. S. 4. 6. und die Zusammenstellungen bei Zahn, a. a. S. 59 f. Etwas zu rasch gleitet Zahn über diese Beobachtung hinweg; indess, da sie nicht früher als für das 4. Jahrh. nachweisbar ist, so darf allerdings die von Zahn gegebene Erklärung der Tradition, dass Ignatius erster antiochenischer Bischof gewesen und von den Aposteln eingesetzt sei, als die wahrscheinlichste gelten.

sei unter Trajan Märtyrer geworden, auf der Angabe des Julius Africanus. Diese Angabe aber beruht selbst 1) auf einer antioch. Bischofsliste, auf welcher Ignatius als 2. Bischof verzeichnet war; 2) auf einer willkürlichen, schematischen Berechnung des Africanus, durch welche er auf die Zeit des Trajan geführt wurde; 3) möglicherweise auf einer wirklichen Tradition, die ihm bekannt war.

Nothwendig ist die Annahme einer solchen dritten Quelle nicht; denn die beiden ersten erklären den Ansatz vollkommen. Es kann sich nur fragen, ob sie wahrscheinlich ist, wobei dann immer noch die Zuverlässigkeit derselben problematisch wäre. Für die Wahrscheinlichkeit derselben liesse sich anführen, dass die Kaisergleichzeitigkeit sich doch im Gedächtniss der Kirche erhalten haben wird. Allein, fällt die Annahme weg, dass Trajan persönlich in das Geschick des Ignatius eingegriffen hat — und diese Annahme stützt sich lediglich auf Fabeln —, so ist nicht der geringste Grund vorhanden, das Gedächtniss der Kirche in diesem Stück für treuer zu halten als in irgend einem anderen. Im Gegentheil lässt sich durch eine Reihe von Beispielen erweisen, dass die Kaisergleichzeiten für Martyrien sich im Andenken — absichtlich oder unabsichtlich — sehr häufig, und zwar in verhältnissmässig kurzer Zeit, verschoben haben. Erinnert sei an die Ansätze für Polykarp, für Babylas, für Hippolyt und für sehr viele Andere. Ein Blick aber eben auf die antiochenische Bischofsliste seit Theophilus, nicht bei Syncellus oder Eutychius, sondern bei Eusebius selbst, lehrt in dieser Frage mehr als genug. Liegen zwischen Africanus und Ignatius 2—3 Menschenalter, so ist dieser Zeitraum hinreichend gross, um entsetzliche Confusionen zu ermöglichen. Daraus ergiebt sich aber, dass eine Wahrscheinlichkeit für die Behauptung, Africanus müsse sich auf zuverlässige Tradition stützen, nicht vorhanden sein dürfte. Wohl aber giebt es Gründe, welche jene Annahme

unwahrscheinlich machen. Und zwar lassen sich drei hier erheben: 1) Ist darauf aufmerksam zu machen, dass Eusebius diese angebliche, zuverlässige Quelle nicht mehr zur Verfügung gehabt hat. Jede entgegenstehende Meinung wird durch sein beredtes Schweigen und stummes Reden in der K.G. ausgeschlossen. 2) Werden diejenigen, welche die Anschauungen des Verf. über den Ursprung des Episcopats theilen, die Frage aufwerfen, ob es wahrscheinlich ist, dass z. Z. Trajan's in Antiochen bereits ein Bischof regiert hat. Doch kann die Beantwortung dieser Frage nie mit solcher Sicherheit gegeben werden, dass das Resultat in dem Zusammenhange hier von Bedeutung werden dürfte. 3) endlich ist ein doppeltes in Rechnung zu ziehen. Erstlich ist zu erinnern, dass das antiochenische Verzeichniss nicht mit der Nennung eines Apostels, überhaupt nicht mit irgend einer Rückbeziehung auf die apostolische Zeit, begonnen, sondern den Euodius ohne jede nähere Bestimmung an den Anfang gestellt hat. Zweitens aber ist in Betracht zu ziehen, dass der Zeitraum, in welchem nach Africanus nur 4 Bischöfe in Antiochien regiert haben sollen, ein überaus grosser wird. Setzt man approximativ den Tod des Theophilus i. d. J. 185, so ergäbe sich, dass in Antiochien innerhalb c. 75 Jahren nur 4 Bischöfe regiert hätten, d. h. der Einzelne durchschnittlich etwa 18—19 Jahre. Das ist aber eine auffallend lange Zeit. Es wird sich angesichts dieser beiden Beobachtungen Jedem die Frage von selbst aufdrängen, ob die antioch. Bischofsliste wie die römische und alex. wirklich in der Absicht construirt war, die Geschichte des antiochenischen Episcopats bis in die apostolische Zeit zurückzudatiren oder ob sie nicht, zuverlässiger als jene, nur die Bischöfe, welche es wirklich gewesen sind, enthalten hat. Die letztere Hypothese wird eben durch das Fehlen der Angabe eines apostolischen Stifters, der den ersten

Bischof geweiht hätte — ein solcher wäre hier leichter zu citiren gewesen als irgend sonst — positiv gestützt; sie wird aber weiter gestützt durch die directe Beobachtung, dass der Chronist in der Lage gewesen ist, die wenigen ihm überlieferten antiochenischen Namen auf das Prokrustesbett spannen zu müssen, indem er sie auf einen bedenklich langen Zeitraum zu vertheilen hatte. Berechnet man aber — hypothetisch — die Amtsdauer von 4 Bischöfen auf etwa 48 Jahre, und zählt man vom Tode des Theophilus rückwärts, so gelangt man etwa für das Todesjahr des Ignatius auf die Zeit des Martyriums des römischen Bischof Telesphorus. Oder: setzt man den Tod des Theophilus auf die Mitte der Regierungszeit des Eleutherus und rechnet nun in der römischen Liste um 4 Bischöfe rückwärts, so wird man c. auf d. J. 138 geführt. In der alex. Liste führt eine ähnliche Berechnung auf ein ähnliches Datum.

Doch die letzte Ausführung ist nur zur Illustration eingeführt. Der Anschein soll nicht erweckt werden, als liesse sich aus der Tradition die Zeit des Martyriums des Ignatius irgendwie bestimmen. Was sich mit Sicherheit ermitteln lässt, ist aber dies, dass die Tradition, Ignatius sei unter Trajan Märtyrer geworden, eine blasse Möglichkeit ist, der keine Sicherheit, ja nicht einmal eine besondere Wahrscheinlichkeit zukommt. Bei der Untersuchung der wichtigen Probleme, die über dem Ursprung der unter dem Namen des Ignatius überlieferten Briefe schweben, sind die Angaben der Tradition somit nicht weiter in Rechnung zu ziehen. Liesse sich z. B. die Hypothese der Echtheit der Briefe unter der Voraussetzung, sie seien z. Z. des Hadrian (der auch den Namen Trajan führte) oder selbst des Antoninus Pius geschrieben, als die wahrscheinlichste erweisen, so ist das Veto angeblicher Traditionen nicht weiter zu beachten. Hierin besteht das letzte Resultat dieser Untersuchungen — ein negatives, aber doch im Grunde ein positives.

Es hat sich in dieser Frage wiederum bewährt, dass die chronologischen Ansätze der kirchlichen Ueberlieferung über den Ursprung ältester christlicher Schriftwerke auf die Untersuchung dieser selbst nicht einen fördernden, sondern einen hemmenden Einfluss ausgeübt haben. Die Einsicht in diesen Thatbestand wollen diese Blätter verbreiten helfen und nach Entfernung eines falschen Wegweisers zu erneuter Prüfung der ignatianischen Literatur anregen.

Excurs.

Die ältesten römischen Bischofslisten.

Hegesipp (c. ann. 180)[1]: Anicetus, Soter, Eleutherus. Irenäus (c. ann. 180)[2]: Petrus u. Paulus, Linus, Anencletus, Clemens, Euarestus, Alexander, Sixtus[3], Telesphorus Mart., Hyginus[4], Pius, Anicetus, Soter, Eleutherus.

	Julius Africanus[5] (ann. 222)		Hippolyt[6] (p. ann. 235)	Eusebius[8]	Hieronymus[10]
Petrus	XXV	(204,3)	XXV	XXV	XXV
Linus	XIV	(211,2)	XII	XII	XI
Anencletus	VIII	(214,4)	IX Clemens	XII	XII
Clemens	IX	(216,4)	XII Anencletus	IX	IX
Euarestus	VIII	(218,3)	VIII[7]	VIII	IX
Alexander	X	(220,4)	VII	X	X
Sixtus	XI	(223,3)	X	X	X
Telesphorus	XI	(226,1)	XI	XI	XI
Hyginus	IV	(228,3)	IV	IV	IV
Pius	XV	(229,3)	XVI	XV	XV
Anicetus	XI	(233,1)	XII	XI	XI
Soter	VIII	(236,1)	IX	VIII	VIII
Eleutherus	XV	(238,2)	XV	XV[9]	XV
Victor	XII	(241,3)	IX	X	X
Zephyrinus	XII	(245,1)	XIX	XVIII	XVIII[11]
Calixtus		(248,2)	V	V	V
Urbanus			VIII	VIII	IX

1) Euseb., h. e. IV, 22, 3. 2) adv. haer. III, 3, 3.

3) Vgl. auch Euseb. h. e. V, 24, 14.

4) Iren. III, 4, 2 wird Hyginus nur in der lateinischen Uebersetzung als der 8., sonst, wie auch I, 27, 1, als der 9. römische Bischof gezählt.

5) Nach der Chronik des Eusebius. Die beigesetzten Olympiadenzahlen sind die des Eusebius. Der Amtsantritt des Petrus und Linus ist zu den den ann. Abr. 2054 und 2081 entsprechenden Olympiadenjahren gesetzt worden (s. oben S. 27); corrigirt ist die Angabe der armenischen Handschriften in Betreff der Amtszeit des Petrus (XX in XXV) und das zweite „Linus“ in „Anencletus“.

6) Nach dem Catal. Liber., dem das Verzeichniss Hippolyt's — allerdings stark überarbeitet — zu Grunde liegt; vgl. die Ausführungen von Lipsius, a. a. O. S. 40—69. (S. 265 f.).

7) Diese Zahl ist nicht sicher (XIII?), aber wahrscheinlich.

8) Nach der Kirchengeschichte des Eusebius; vgl. Lipsius, a a. O. S. 14 f. S. 68 f. 9) Vgl. Lipsius, a. a. O. S. 16.

10) Nach der Chronik des Hieronymus; vgl. Lipsius, a. a. O. S. 19 f.

11) Vgl. Lipsius, a. a. O. S. 21.

Die Jahre von Petrus bis Victor (excl.) betragen, wenn man für Euarestus bei Hippolyt 8 und nicht 13, bei Eusebius für Eleutherus 15 Jahre berechnet, bei Africanus 149, bei Hippolyt, Eusebius und Hieron. 150 Jahre. Die Liste des Africanus ist von den vieren die eigenthümlichste. Bei Petrus, Clemens, Eanrestus, Sixtus (10 Jahre sind berechnet), Telesphorus, Hyginus, Eleutherus stimmt sie mit der des Hippolyt und Eusebius; bei Alexander, Pius, Anicetus, Soter geht sie mit Eusebius gegen Hippolyt. Die Daten für Linus, Anencletus, Victor und Zephyrinus sind ihr eigenthümlich. Sehr wahrscheinlich ist es mithin, dass Africanus eine römische Bischofsliste bis zum Tode des Eleutherus besass, die mit der, welcher Eusebius in der K.G. verwendet hat, wesentlich identisch gewesen ist. Nur den Anfang hat Africanus geändert, indem er zwischen Petrus und Linus 2 Jahre eingeschoben und Anencletus 4 Jahre abgezogen hat. Die Fortsetzung über den Tod des Eleutherus heraus hat er aus ganz trüben Quellen ergänzt. Die wesentliche Uebereinstimmung aber von Africanus, Hippolyt, Eusebius bis zum Amtsantritt des Victor lehrt, dass wir in der ihnen gemeinsamen Liste bis Eleutherus ein z. Z. des Victor v. Rom angefertigtes Verzeichniss der römischen Bischöfe zu erkennen haben, anders ausgedrückt, dass die Zahlen für die Amtsjahre der einzelnen römischen Bischöfe bis Eleutherus ungefähr so alt sind, wie die Liste des Irenäus.[1]

1) Lipsius theilt a. a. O. S. 36 f. einen römischen Bischofscatalog aus der noch unedirten Chronik des Elias Nisibenus mit (s. ob. S. 64), den Sachau in London abgeschrieben. Denselben Catalog hat Abbeloos abgeschrieben u. a. a. O. T. I. p. 36 sq. not. mitgetheilt. Die beiden Abschriften stimmen bis auf die Zahl für Euarestus, wo Sachau 10 J., Abbeloos wohl richtig 8 J. angibt. In dem Abschnitt bis Victor (excl.) liegt jedenfalls neben der K.G. auch die Chronik Euseb's zu Grunde, auf welche sich, wie Abbeloos mittheilt, Elias direct bezogen hat.

Anhang.

Zur Geschichte der Verbreitung der Passio S. Polycarpi im Abendlande.

Was bisher über die lateinische Passio Polycarpi bekannt geworden ist, hat Zahn in den Prolegg. zum zweiten Fascikel unserer Ausgabe der App. VV. (p. LIII sq.) zusammengestellt und bei seiner Recension des Martyrium Polycarpi (S. 133—167) verwerthet. Da nach Bollandus, Usher und Ruinart Niemand, soweit bekannt, über Handschriften der Passio, die er eingesehen, berichtet hat, so werden Mittheilungen über einige Pariser Codd., die der Unterzeichnete verglichen hat, nicht überflüssig sein. Bekanntlich ist ja die lateinische Version des Martyriums ein Werk für sich, „quoniam innumeris in locis aut interpres latinus ingenio suo indulsit, res ipsas aeque ac verba graeca neglegens, aut, quod veri similius est, graecus textus, quo ille usus est, toto coelo distabat ab eo, quem ex Eusebio et graecis actorum codicibus recognoscimus.“ Daneben aber hat im Abendland, wie wir sehen werden, als Passio Polycarpi eine Aufzeichnung Verbreitung gefunden, die sich als ein geschicktes Excerpt aus der Kirchengeschichte des Rufin erweist. Beide Formen haben nicht nur selbständig nebeneinander circulirt, sondern sie sind auch zusammengestellt und gemeinsam abgeschrieben worden. Dass die lat. Passio Polyc. im MA. viel gelesen worden ist, wird man schon daraus schliessen dürfen, dass allein auf der Pariser National-Biblioth. sich etwa 15 Abschriften derselben befinden.

I. Bollandus[1] hat für die Passio drei Codd. verwandt. Er legte den Cod. Audomarensis (a) und den mit ihm verwandten, den Chiffletius eingesehen (ch), zu Grunde, benutzte aber ausserdem noch einen Cod. S. Maximini Trev. (m), der von den beiden erst genannten stärker abwich. Varianten hat er übrigens nur in wenigen Fällen angegeben. Den Cod. m. habe ich verglichen[2] Es wird daher jetzt auch möglich sein, annähernd zu bestimmen, was a und ch enthalten haben.

Bibl. Nation. Lat. Nr. 9741 (Acta SS. T. I), membr., 226 fol. in fol., 2 Columnen, 40 Zeilen, sacc. XIII vel. XIV. Fol. 159^{b} Col. 2 in fine: „Explicit passio babilli". Fol. 160^{a} Col. 1: „Incipit passio sci policarpi episcopi." Fol. 162^{b} Col. 2: „Explicit passio sci policarpi episcopi et martyris. Incipit passio s. preiecti martyris.

Die Varianten dieses Cod. sind zur Recension des Textes, wie sie Bolland gegeben, vermerkt; der Bequemlichkeit wegen citire ich nach den Seiten und Zeilen der Zahn'schen Ausgabe[3].

Ecclesia dei quae est apud smirnam ecclesiis dei salutem pholomiae et universis quae in locis sunt catholicis civitatibus

1) Vgl. Act. SS. Jan. T. II (ann. 1643) p. 692 § 10, p. 705 not. a.

2) Die Ermittelung des Cod. Trevir. sowie des weiter unten zu erwähnenden Cod. Feuillant. und des Cod. Carmelit. Discalceat. (in der Bibliothek de l'Arsenal) verdanke ich meinem Freunde v. Gebhardt. Die übrigen Hss. waren mit Hilfe des Catalogs leicht zu identificiren.

3) Der Zahn'sche Text weicht von dem Bolland's an c. 98 Stellen ab. Ich verzeichne hier die LAA der Bollandisten, sofern sie aus dem Zahn'schen Apparate nicht erkennbar sind: S. 137, 2 bietet Boll. „suscepta tam fidelium oblatione"; S. 137, 13 „gratias"; S. 139, 7 „quaerebatur etiam"; S. 143, 3 „in tegulis"; S. 143, 11 „alimenta"; S. 145, 4 „susceptus est" (das suspectus bei Zahn ist ein Druckfehler); S. 147, 11 „imperia iudicis cruenta"; S. 147, 20 „dixit" (nicht: ait); S. 151, 18 „exclamavit"; S. 153, 3 „quod ille ante"; S. 153, 8 „fuisset allata"; S. 153, 10 „fideles viri nuda"; S. 155, 5 „intuens dixit"; S. 157, 15 „illis etiam sancto probato" om. B; S. 157, 16 „hoc ita fuisset effectum"; S. 161, 1 „fundenda"; S. 161, 7 „honorifice ac libenter"; S. 161, 12 „martyris',; S. 163, 7 „totius ecclesiae catholicae"; S. 163, 16 „omnes vos".

misericordia et pax et amor dei patris ac amor domini nostri Jesu Christi cum omnibus habundet in saeculo.

S. 135 Z. 1 persecutionem, Z. 1 sedabat, Z. 4 famulos ergo, Z. 8 sq. quo omnes, Z. 12 coronae om., Z. 13 martyrium, Z. 16 redditos om., Z. 16 miliciam, Z. 18 circa, Z 21 crepitantia tormenta flagellorum, Z. 23 popularet visio fleret, Z. 24 ipse.

S. 137 Z. 5 frangeret, Z. 6 ac roborator, Z. 7 illis celestem, Z. 8 imperia om., Z. 8 iudex ille, Z. 8 fuit om., Z. 8 potentia, Z. 9 aeternae, Z. 10 proponebant, Z. 12 exitu, Z. 15 deo mente, Z. 16 patientia suae.

S. 139 Z. 1 aetatem suam, Z. 2 in se inimicum, Z. 3 persuaderet, Z. 7 nocentes, Z. 7 et quaeratur, Z. 13 astruendum, Z. 17 quo cessisse, Z. 17 eiecisse compulsum, Z. 19 petit, Z. 22 Smyrnae om.

S. 141 Z. 1 imploramus, Z. 6 sq. cremandum ecce, Z. 7 in alium agrum forte, Z. 9 uno ex his, Z. 11 vero om., Z. 12 sq. ut et ille finita passione Christi.

S. 143 Z. 1 quaerentes, Z. 2 vero om., Z. 7 habuit, Z. 7 proferre om., Z. 12 ne hoc, Z. 16 stans.

S. 145 Z. 1 custoditae om.

S. 147 Z. 3 artorum, Z. 6 per arenam velocitate, Z. 8 iam om., Z. 9 clamans, Z. 13 aliqua in te, Z. 16 habere patientiam, Z. 18 impium profanum, Z. 20 ait tolle, Z. 21 Christum.

S. 149 Z. 4 auctorem, Z. 11 probato, Z. 11 sq. obaudientes.

S. 151 Z. 4 durus, Z. 16 media ter om., Z. 17 esse om., Z. 20 violatorque, Z. 20 dicebat, Z. 22 asyarcum, Z. 22 iratus.

S. 153 Z. 1 non om., Z. 2 aequo uno, Z. 5 eam esse quam prophetaveram veram passionem, Z. 12 potius, Z. 13 quae om., Z. 14 cum ergo eum.

S. 155 Z. 2 ignis ardorem, vinculis bene illa facietis, Z. 3 eum nemo ferro, Z. 3 sq. ligatis manibus, Z. 11 dixisti.

S. 157 Z. 10 vel auri, Z. 10 conflata, Z. 12 tractum, Z. 15 inicere illo etiam sic probato, Z. 19 et quod om., Z. 19 est om.

S. 159 Z. 1 tamen om., Z. 3 ei om., Z. 3 fuissent constant, Z. 9 communicare generibus.

S. 161 Z. 1 reliquis, Z. 4 pati tanta, Z. 9 ex om., Z. 9 Iudaeorum vi, Z. 10 colligimus, Z. 12 martyrii, Z. 14 martyrum smirna.

S. 163 Z. 1 sustinet, Z. 2 imitaturi, Z. 6 salvatorem ut, Z. 7 et corporum, Z. 7 catholicae totius ecclesiae, Z. 14 ipse est, Z. 14 honor potentia.

S. 165 Z. 2 troiani, Z. 2 statu quadrati.

S. 167 Z. 9 sq. ego autem his sacratis, Z. 10 his om., Z. 11 ego—scripsi om., Z. 14 patre et filio.

Eine Vergleichung dieses Cod. m. mit den Codd. Sarisb. et Cotton., welche der Ausgabe von Usher zu Grunde liegen, zeigt, dass m jenen Codd. bedeutend verwandter ist, als dem Codd. a und ch. Doch steht er diesen wiederum näher als die beiden englischen Codd., nimmt zwischen beiden Familien eine Mittelstellung ein und ist somit ein sehr werthvoller Zeuge. B (= a u. ch) m gegen U (Codd. Uss.) wird aber fast durchgehends von grösserem Gewicht sein als U m gegen B.

II—IV. Unter den von mir verglichenen MSS der Passio S. Polyc. der Pariser National-Bibliothek befinden sich drei, die, sehr sorgfältig geschrieben, einander zum Verwechseln ähnlich sind, und bis auf ganz unbedeutende Varianten genau denselben Text in derselben Verfassung bieten. Es sind die Codd. (membr.) Nr. 17003, 5291, 5341; sie enthalten den ersten Band von Vitae Sanctorum und scheinen etwa dem 13. Jahrh. anzugehören. Aus paläographischen Merkmalen liess sich über die Priorität des einen oder anderen nichts entscheiden; wahrscheinlich gebührt dem Cod. Nr. 17003 der Vorrang.

Nr. 17003, olim Feuillantinus, 209 fol. in fol., 2 Columnen, 45 Zeilen. Fol. 176^{b} Col. 2: „Explicit passio sancti preiecti

episcopi et marini abbatis. passio sancti policarpi episcopi". Fol. 180[a] Col. 2: „membra cupiebant" (Vgl. Zahn, a. a. O. S. 153, 11). „Incipit vita sancti iuliani episcopi cennomannensis." — f.

Nr. 5291, olim Colbertinus, 159 fol. in fol., 2 Columnen, 44 Zeilen. Fol. 153[a] Col. 1: „Explicit passio sancti preiecti episcopi et marini abbatis. Incipit passio sancti policarpi episcopi". Fol. 156[b] Col. 1: „membra cupiebant. Incipit vita sancti iuliani episcopi cennomannensis." — cl[1].

Nr. 5341, olim Colbertinus,[1] 171 fol. in fol., 2 Columnen, 50 Zeilen. Fol. 143[b] Col. 2: „Explicit passio sancti preiecti episcopi et marini abbatis. passio sancti policarpi episcopi." Fol. 147[a] Col. 2: „membra cupiebant. Incipit vita sanctae paulae descripta a beato ieronimo presbitero." — cl[2].

Die Passio Polycarpi beginnt in diesen drei Codd. übereinstimmend mit den Worten: „Antonino qui pius cognominatus est vicesimo et secundo anno principatus exacto marcus aurelius verus et antoninus filius eius cum lucio fratre succedunt". Diese Worte stammen aus dem Anfang des 15. Cap. der Rufin'schen Uebersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius[2]. Eben diese Kirchengeschichte ist nun weiter so ausgebeutet, dass alle Stellen, in welchen dort von Irenäus über Polycarp berichtet ist, ausgeschrieben sind. Dieselben sind in der Rufinschen Fassung lose aneinander gereiht. Zunächst folgt der Excerptor dem 15. Cap. des 4. Buches bis „finivit" (Cacc. S. 204, 20); dann entnahm er dem 14. Cap. alles, was dort als von Irenäus überliefert mitgetheilt wird (S. 202, 14—204,

1) Ob dieser oder Nr. 5291 oder ein dritter noch unbekannter Cod. der Colbertinus ist, den Ruinart eingesehen, kann nicht ermittelt werden, ist aber auch gleichgültig, da sie jedenfalls fast genau denselben Text bieten, der Ruinart vorlag. Doch ist mir der letztgenannte Fall der wahrscheinlichste; denn z.B. c.10 (S.149, 13) giebt R. an, dass nur der Cod. pratell. „honorem gerere" lese, so bieten aber auch die Colbertini.

2) Vgl. Eccl. Hist. Ruffino interpr. edid. Cacciari (ann. 1740) p. 204.

8); hierauf ging er zu V, 20 über und schrieb den gesammten Inhalt dieses Cap. (von S. 295, 14) aus; endlich folgte V, 24 (S. 304, 20—305, 1; S. 307, 2—308, 5). Diese Zusammenstellung schliesst mit den Worten ab: „Hactenus haec quae de gestis policarpi ex hyrenei scriptis[1] excerpsimus. De quo plane policarpo nos necessarium duximus memoriae tradere, maxime cum scripta extat epistula ex persona ecclesiae smirneorum ad ponti ecclesias data quae de martyrii eius beato fine designat. cuius exemplum infra scriptum est.“ · Es ist dieses Excerpt der Compilation über das Leben Polykarps, welche der Cod. Reg. Biblioth. Vatic. Nr. 81 (abgedruckt bei Dressel p. XXXIV sq., vgl. Zahn, p. XXVIII) enthält, zwar ähnlich, aber nicht von ihr abhängig, sondern ein eigenthümliches Elaborat. Hieran schliesst sich nun unmittelbar die Abschrift des Smyrnäerbriefes aus Rufin,[2] d. h. des Briefes in der eusebianischen Form. Unstreitig hat der Text des Rufin eingewirkt auf die lateinische Ueberlieferung der selbständigen Passio Polycarpi. Es lässt sich das durch einzelne charakteristische Beispiele belegen;[3] auf eine Beeinflussung von grösserer Tragweite wird unten zu verweisen sein. Der Brief wird bis zu den Worten (Cacc. S. 214, 24) mitgetheilt: „cum quo etiam alii duodecim ex phyladelphia venientes apud smirnam martyrio consummati sunt regnante domino nostro Jesu Christo qui cum patre et Spiritu Sancto vivit et regnat deus per omnia saecula saecu-

1) D. h. durch Vermittelung des Ruf. Die ausgeschriebenen Stellen sind für die Textkritik des Rufin nicht unwichtig. Sie weichen von dem Texte Cacciari's, dem übrigens treffliche Codd. zu Gebote standen (vgl. Praef. pag. 3 sq.), hie und da ab.

2) Ich habe dieselbe aus dem Cod. Feuillant. abgeschrieben.

3) So sei gleich auf den Eingang c. 1 (Zahn S. 135, 1) hingewiesen. Dort bieten f, cl[1], cl[2], ch und der noch zu erwähnende Carmelit. „per signaculum“, m, a und die Codd. Uss. „velut signaculum“; Ruf. aber hat velut signac. und so lesen auch f, cl[1], cl[2] dort, wo sie den durch Eusebius-Rufin recensirten Brief mittheilen. Uebrigens ist sonst der Einfluss des Eusebius auf f, cl[1], cl[2] stärker, als auf a, m, U; vgl. darüber das ff.

lorum. amen. Explicit passio sancti policarpi. Gregorius turonensis," d. h. es folgt nun jener Bericht Gregor's über ein Wunder, welches sich am Tage des h. Polyc. zugetragen hat. Hieran schliesst sich unmittelbar mit den Wörten: „Incipit epistula smirneorum missa universis ecclesiis de passione sancti policarpi episcopi" die Passio Polycarpi in der selbständigen lateinischen Gestalt. Ich gebe die Varianten der drei Codd. zu dem von Ruinart[1] recensirten Text, da Ruinart seiner Ausgabe neben einem Cod. Pratellensis (pr) einen Colbertinus zu Grunde gelegt hat.

Der Bequemlichkeit wegen citire ich wiederum Seiten und Zeilen nach der Ausgabe von Zahn[2].

Ecclesia dei quae est apud Smyrnam ecclesiae dei constitutae apud Philomelium et omnibus quae ubique sunt sanctis ecclesiis catholicis misericordia et pax et caritas dei patris et domini nostri Jesu Christi cum omnibus vobis multiplicetur.

S. 135 Z. 5 primo, Z. 13 est om., Z. 14 reddit, Z. 15 doctores, Z. 18 cuncta om., Z. 19 durorum, Z. 20 laminas, Z. 21 crepitantium.

---

1) Zu Gebote steht mir nur der spätere Veroneser Druck der Acta Mart. v. J. 1731 (Vgl. p. 27 sq.).

1) Der mir vorliegende Veroneser Text weicht von den Angaben Zahn's an folgenden Stellen ab: S. 135, 4 bietet Ruin. „quam"; S. 135, 14 „reddi"; S. 137, 9 „enim se"; S. 137, 15 „adstitit"; S. 139, 17 „videmus cessisse"; S. 139, 19 „mente" om.; S. 143, 3 „in tegulis"; S. 143, 9 „et tantam"; S. 143, 11 „alimenta"; S. 147, 11 „imperia iudicis"; S. 151, 4 „invenerit"; S. 151, 4 sq. „vulnere merita"; S. 151, 14 „loquitur Polycarpus"; S. 153, 2 „omnium aequo"; S. 153, 3 „ille ante"; S. 153, 6 „et argesteria"; S. 153, 8 „fuisset"; S. 153, 9 „quod facere"; S. 153, 10 „fideles viri". Ich bedauere, dass mir die edit. I oder II Ruinart's nicht zur Hand ist; die meisten der hier mitgetheilten Varianten würden sich gewiss erledigen, so sicher die zu p. 135, 4. 135, 14, 139, 19. 151, 4. 151, 5 bemerkten. Dass indess nicht alle diese Abweichungen auf Rechnung des Nachdrucks kommen, ergiebt sich aus einer Vergleichung der oben S. 78 n. 3 verzeichneten LAA der Bollandisten, welche lehrt, dass der Zahn'sche Text S. 143, 3; 143, 11; 147, 11; 153, 3; 153, 8; 153, 10 zu verbessern ist.

S. 137 Z. 2 praesens etiam, Z. 3 aeternam vitam et illa quae, Z. 4 temperabat violentiam, Z. 6 et probator animarum, Z. 6 sq. medebatur, Z. 7 coronae illius caelestia, Z. 11 caelestia terrenis, Z. 15 quidam fortissimus.

S. 139 Z. 1 sq. omnia in se forte contemneret, Z. 4 huius mundi, Z. 9 prona, Z. 11 feris ipso, Z. 11 voluit, Z. 12 conversa ad diabolum voluntate, Z. 19 petit, Z. 19 mente turbatus.

S. 141 Z. 4 strati (cl^1 cl^2: „stratis“, aber corrigirt aus „strati“), Z. 5 qui venerant, Z. 8 eum om., Z. 8 affuerant, Z. 8 custodes om., Z. 10 ipse om., Z. 12 citius eum in arena, Z. 12 illi (cl^1: „ille“, cl^2: „ille“ corr. ex „illi“).

S. 143 Z. 1 persequentes, Z. 1 sq. equorum magna copia vel armorum, Z. 2 Christi servum, Z. 3 inveniunt, Z. 4 cl^2: alium om., Z. 5 dei voluntas, Z. 7 nulla aetas, Z. 8 gratiae spiritus caelestis, Z. 9 et om., Z. 13 saciare, Z. 16 stans petebat dei donum.

S. 145 Z. 1 acciperetur corona, Z.2 cl^1 cl^2: in asino, Z. 2 maiore, Z. 7 domine sacrificare.

S. 147 Z. 5 sures, Z. 6 f: currebat ex currebant, Z. 6 nullius, Z. 8 vox statim missa, Z. 10 f cl^1: ergo, Z. 19 sq. intuens tolle impios dixit, Z. 21 ait tunc.

S. 149 Z. 4 factorem semper, Z. 6 sed om., Z. 8 irascaris, Z. 9 ego om., Z. 9 a om., Z. 9 sq. incipias, Z. 10 ei om., Z 12 cl^2: esse ad ea, Z. 13 honorem gerere.

S. 151 Z. 4 inveneris, Z. 4 tripudiabor, cl^2 tripudiabo ex bor, Z. 4 levis, Z. 7 cl^1 cl^2 humilibus, Z. 9 respondit om., Z. 10 spatio om., Z. 11 et om., Z. 16 magna voce ter, Z. 16 cl^1 cl^2: clamatus, Z. 16 est om., Z. 21 peccarat (cl^2: precarat).

S. 153 Z. 2 omnibus (cl^2: omnium), Z. 7 cl^1 cl^2: haec ergo.

Bei cupiebant (S. 153, 11) brechen, wie bemerkt, die drei Codd. ab. Dieselben sind, wie leicht zu sehen, von dem Texte

Zahn's noch etwas weiter entfernt, als von dem Ruinarts, d. h. sie entfernen sich am stärksten von den sonst bekannten Textzeugen. Sie weisen übrigens bereits stärkere Einflüsse aus der Eusebius-Rufin'schen Fassung der Passio auf. Dahin gehört unzweifelhaft z. B. die LA: „iura fortunam Caesaris" c. 9 (S. 147, 21), vgl. Cacciari S. 209, 25, weiter das honorem gerere c. 10 (S. 149, 13), vgl. Cacc. S. 210, 11 u. A. Ueber die spätere Beeinflussung dieser Familie durch Eusebius-Rufin siehe unten. Ueber den Cod. Pratellensis (pr), den Ruinart sonst noch benutzte, lässt sich aus den wenigen Angaben über denselben keine ausreichend sichere Kunde gewinnen. Doch ist folgendes estzustellen: 1) der Cod. Pratell. gehört mit zu der Familie f, cl^1, cl^2; denn auch er bricht eigentlich bei c. 13 (S. 153, 11) ab, da Ruinart bemerkt, dass er das folgende nur „compendiosius', enthalte.[1] Von welcherlei Art dieses Excerpt gewesen ist, wird sich im Folgenden noch feststellen lassen. 2) Aus den wenigen Angaben, die Ruinart über pr gemacht hat (vgl. S. 137, 2 sq.; 137, 6; 139, 8; 141, 3; 143, 1 sq.; 149, 13) geht hervor, dass wir den Mangel einer näheren Kenntniss dieses Cod. verschmerzen können,[2] und dies um so mehr, als wir in dem Cod. Carmel. discalc. suburbii Parisiensis (cr) allem Anschein nach einen Verwandten des Pratellensis besitzen. Auch dieser Codex gehört, wie sich sofort zeigt, zur Familie f, cl^1, cl^2, da er nur bis „cupiebant" (S. 153, 11) reicht, dann aber das Folgende „compendiosius" berichtet, d. h. wie pr. Die sonst gänzlich unbezeugten LA A von pr[3] enthält er zwar nicht, wohl aber das „honorem gerere" S. 149, 13; man darf daher vielleicht

1) Ausserdem vgl. S. 149, 13, wo f, cl^1, cl^2 und pr „honorem gerere" bieten.

2) So hat auch Zahn, l. c. p. LIV richtig geurtheilt.

3) Auch aus Rufin können dieselben für c. 1—13 nicht erklärt werden, mit Ausnahme der Stelle c. 12 (S. 153, 1) wo pr allein „quia venationes seu gladiatoria spectacula iam expleverat" bietet, während sonst alle bisher bekannten Zeugen „tempore iam muneris exsoluto" haben, Rufin aber (Cacc. S. 211, 9 sq.) „quia iam editionis suae munus explesset".

urtheilen, dass er einem dem Archetypus von f, cl^1, cl^2, pr, cr näher stehenden Text enthält, als pr, mit dem er freilich die Eigenthümlichkeit des besonderen Schlusses theilt.[1]

Ich glaube annehmen zu dürfen, dass der Cod. lat. Nr. 996 der Biblioth. de l'Arsenal, olim Carmel. discalc. suburbii Paris., derjenige Codex ist, den Ruinart einige Male erwähnt und auf dessen Vergleichung Zahn[2] so grosse — leider täuschende Hoffnungen gesetzt hat. Da alles sonst aufs trefflichste stimmt, so ist anzunehmen, dass Ruinart sich geirrt hat, wenn er schrieb, dass die Worte c. 12 (S. 153, 1): „quia venationes seu gladiatoria spectacula iam expleverat" sich ausser im Pratell. auch im Carmelit. fänden. Dort stehen sie nicht. Aber da selbst das „ergasteria" c. 13 (S. 153, 6) im Carmel. Nr. 996 zu lesen ist, so scheint es mir wahrscheinlicher, anzunehmen, dass Ruinart hier flüchtig gewesen ist, als dass die unbeschuhten Carmeliter zwei so gleiche Codd. besessen haben sollten.

V. Bibl. de l'Arsenal Nr. 996, (Vitae SS), membr., 274 fol. in fol., 2 Columnen, 44 Zeilen, saec. XII. Fol. 62^b Col. 1: Nach der passio S. Vincentii M. „incipit passio sancti policarpi". Fol. 64^a Col. 2: „incipit vita sancti iuliani episcopi". Der Codex enthält nur die selbständige Fassung des Smyrnäerbriefes. Ich gebe die Varianten, indem ich f (s. ob.) zu Grunde lege; so wird sich am leichtesten Verwandschaft wie Unterschied zwischen cr einerseits, f, cl^1, cl^2 andererseits herausstellen. Seiten und Zeilen sind die der Zahn'schen Ausgabe. Ganz eigenthümlich ist nur die Adresse:

Ecclesia quae habetur Smyrnae ecclesiis dei salutem Philadelphiae[3] et quae in universis locis sunt catholicae misericordia et pax et amor dei patris ac domini nostri Jesu Christi cum omnibus abundet in saeculo.

---

1) Dass des Schluss des pr wirklich identisch gewesen ist mit dem Schluss des cr, ergiebt sich aus der Bemerkung Ruinart's zu c. 14 (S. 155, 4).

2) Vgl. l. c. p. LIV.

3) Ebenso der Pratellensis deutliche Beeinflussung durch Eusebius.

S. 135, Z. 1 superavit inimici, Z. 3 quae deberemus sequi, Z. 4 fassus est, Z. 5 sui esse voluit, ideo primus, Z. 9 informavit, Z. 12 sq. martyrio consummato plena manet corona. quis enim tam pium dominum famulorum reddit obsequium, Z. 18 circa deum ferventes fuerint, Z. 18 adversa pertulerint, Z. 19 non grandi admiratione, Z. 20 cratae, Z. 20 amabile gladium, Z. 21 confluente, Z. 25 patientium o martyrum.

S. 137 Z. 1 sed libenter, Z. 4 violentiam temperabat, Z. 6 sq. meditabatur, Z. 8 iudicis illius, Z. 9 exui se enim, Z. 9 aeternae salutis, Z. 15 mente deo.

S. 139 Z. 4 mundi hujus, Z. 11 percussus, Z. 23 sq. orationis.

S. 141 Z. 4 stratis, Z. 7 concesserat, Z. 8 adfuerunt, Z. 12 ille.

S. 143 Z. 1 perquirentes, Z. 2 in Christi servum, Z. 4 quidem illi, Z. 6 distulit, Z. 7 illa aetas, Z. 8 spiritus gratiae caelestis, Z. 11 illis alimenta.

S. 145 Z. 1 horae illius tempus, Z. 1 quae custoditae, Z. 2 in asino, Z. 3 et Herodem, Z. 3 Niceten.

S. 147 Z. 3 artarum, Z. 4 commotis, Z. 5 sures eius, Z. 5 quassarent, Z. 6 velocitate per arenam currebat, ut nulla corporis, Z. 17 in alieno.

S. 149 Z. 1 annum ingredior, Z. 4 fauctorem semper, Z. 13 sq. mandatis.

S. 151 Z. 4 tripudiabo, Z. 7 humilibus, Z. 9 concremabo, Z. 10 horae spatio, Z. 11 iudicii aeterni, Z. 12 me illa quae, Z. 14 loquitur vultum eius vel sensum, Z. 16 clamatus, Z. 17 esse om., Z. 18 myrnam colebat, Z. 18 exclamat ex exclamabat, Z. 21 precarat ex pecarat.

S. 153 Z. 2 omnium ex quo unoque, Z. 6 ergasteria. Z. 7 haec ergo, Z. 8 allata.

Auf Grund dieser Uebersicht ist folgendes festzustellen: 1) cr theilt alle Eigenthümlichkeiten mit f, cl^1, cl^2, und zwar steht er den letzteren beiden noch etwas näher. 2) cr ist an vielen Stellen zur Ermittelung des Archetypus von f, cl^1, cl^2, cr sehr wichtig, indem einige der von ihm gebotenen LAA durch

die Codd. Bolland's und Usser's gestützt sind. 3) cr bietet aber einen, besonders in den ersten Capp. willkürlich entstellten, theilweise geglätteten Text, wie überhaupt die ganze Familie, zu der er gehört, als die unzuverlässigste zu gelten hat. Wie bemerkt, hat nun cr nach dem cupiebant (S. 153, 11) einen verkürzten Schluss, der so lautet: „ut ergo expedita sunt quae ad ignem pertinebant, cum eum vellent rogo impositum etiam clavis affigere, ait: sinite me; qui enim dedit mihi ignis ferre supplicium dabit ut et sine clavorum affixione flammas immobiliter perferam. Tunc illi omissis clavis vinculis usi sunt solis. Quibus post tergum manibus revinctis velut electus aries et ex magno grege assumptus acceptabile holocaustum omnipotenti oblatus est deo. Orationem ut conplevit, subiciunt ignem homines ignis aeterni. Cumque flamma ingens reluxisset, viderunt miracula omnes quibus ea deus videre concessit. Flamma etenim in modum camerae curvata specie quasi velum navis supra corpus martyris stetit. Quod corpus in medio positum non erat ut caro ardens, sed tanquam si aurum aut argentum in fornace candesceret. Tunc praeterea odorem naribus circumstantes hauserunt tanquam thuris incensi vel pretiosissimi flagrantis unguenti. Ad ultimum videntes scelerum ministri corpus igne non posse consumi iusserunt propius accedere confectores, et corpus cui ignis cesserat mucrone transfodere. Quo facto tam largus profusus est sanguis ut restingueret rogum. Populus autem miraculi stupore discessit. Sed ille aemulus totius boni satis agere coepit, ut reliquias eius nemo ad sepulturam concederet, Judaeis in hoc maxime instantibus. Ubi autem vidit centurio obstinatam Judaeorum contentionem, positum in medio ipsum corpus exussit, et ita post modum obusta ossa pretiosissimis gemmis cariora et omni auro probabiliora per ignem facta a fratribus colliguntur. Haec sicut conveniebat ex more condiuntur. Quo in loco praestante domino solemnes aguntur celebrisque conventus. Passi sunt cum eo et alii duodecim ex Philadelphia venientes et apud praefatam

urbem martyrio consummati sunt.“ Dieser Schluss erweist sich als ein fast wörtlich genaues Excerpt aus Rufin. Die Formen, in welchen die Passio Polycarpi im Abendlande verbreitet war, lassen sich nun leicht übersehen.

1) Es hat der Smyrnäerbrief in der Eusebius-Rufin'schen Gestalt für sich allein circulirt. Zeuge dafür ist der Cod. lat. Bibl. Nat. Paris. Nr. 5568, membr., saec. X (Pass. SS., 198 fol. in quart., eine Columne, 24 Zeilen; vgl. fol. 13 ^{b}—19 ^{b}), der älteste Polycarp-Codex, der mir überhaupt zu Gesichte gekommen. Derselbe enthält auch, wie f, cl^{1}, cl^{2}, eine Zusammenstellung der Irenäus-Traditionen über P. aus Rufin; aber dieselbe ist nicht so vollständig wie die jener drei Codd.

2) Es ist der Brief in einer selbständigen lateinischen Fassung verbreitet gewesen, und zwar 1) vollständig — so z. B. in den Codd. m, a und den Codd. Usseri, 2) abgekürzt und zwar genau soweit, wie die Eusebius-Rufin'sche Fassung reicht, so in ch, 3) verstümmelt, so in f, cl^{1}, cl^{2}, 4) verstümmelt, aber durch ein aus Eusebius-Rufin entnommenes Excerpt ergänzt, so in cr und pr.

3) Endlich sind beide Formen, die Eus.-Rufin'sche und die selbständige zusammen verbreitet worden, so z. B. in den Codd. f, cl^{1}, cl^{2}.

Was die Anordnung und den Werth der bisher bekannt gewordenen Zeugen für die selbständige Form der Passio betrifft, so sind drei Hauptgruppen zu machen 1) die Codd. a u. ch. 2) die Codd. Uss. 3) die Codd. f, cl^{1}, cl^{2}, pr, cr. Die letztere Gruppe ist die am wenigsten werthvolle. Zwischen der Gruppe 1) und 2) steht, wie oben bemerkt, der Cod. m, der somit als wichtiger Texteszeuge zu gelten hat. Der Cod. ch der ersten Gruppe ist zurückzustellen, da schon sein Schluss die Vermuthung wachruft, dass er wie f, cl^{1}, cl^{2}, pr, cr Einflüsse von Eus.-Rufin her erlitten hat. Zahn ist somit bei seiner Ausgabe richtigen Grundsätzen gefolgt; auch jetzt noch, nach-

dem das Material vermehrt ist, bleibt das von ihm gegebene Urtheil in Kraft: „Pratellensis minima est auctoritas, maxima vero codicum a et m, ac magis etiam quam feci Bollandum secutus essem, nisi hunc codici ch, qui inferioris notae est, nimium tribuisse cognossem.“

Inhaltsverzeichniss.

Seite

Einleitung 1

Erstes Capitel 3

Die von Schriftstellern nach Eusebius gemachten Angaben über die Zeit des Martyriums des Ignatius S. 3. Die voreusebianischen Angaben S. 5.

Zweites Capitel 8

Die Angaben des Eusebius über Ignatius im Chronicon S. 8. Die antiochenische Bischofsliste im Chron. S. 9. Die antioch. Bischofsliste im Chron. verglichen mit der römischen Bischofsliste S. 15. Die Amtszeiten der antioch. Bischöfe sind im Chron. nach den Amtszeiten der römischen Bischöfe arrangirt S. 18. Die Chronik des Julius Africanus als die Quelle des Eusebius ermittelt S. 20. Die römische und antioch. Bischofsliste in der Chronik des Africanus annähernd wiederhergestellt S. 21. Beurtheilung einzelner Ansätze in den Verzeichnissen der antioch. Bischöfe bei Africanus u. Eusebius S. 26. Die alexandrinische Bischofsliste im Chron. des Eusebius S. 30. Das Verhältniss der alex. Liste zur röm. u. antioch. bis auf die Zeit d. alex. Bischofs Demetrius S. 32. Die erste Hälfte der alex. Bischofsliste im Chron. des Eusebius scheint ebenfalls der Chronik des Africanus anzugehören S. 34. Die jerusalemische Bischofsliste im Chron. des Eusebius S. 35. Die jerusal. Liste des Eusebius scheint der Chronik des Africanus nicht anzugehören S. 36.

Die antioch. Bischofsliste in der Kirchengeschichte des Eusebius S. 37. Die Quellen für diese Liste und ihr Verhältniss zu der des Chronicons S. 41. Die Herstellung der Chronologie der antioch. Bischöfe S. 42. Theophilus S. 42. Maximinus S. 44. Serapion S. 46. Asklepiades S. 47. Philetus S. 47. Zebinus S. 47. Babylas S. 48. Fabius S. 49. Demetrianus S. 51. Paulus S. 52. Domnus, Timäus, Cyrillus, Tyrannus S. 53.

Die späteren Chronographen: Der Verf. des Chronogr. syntomon, Syncellus, Nicephorus, Eutychius (der Verf. des Chron. pasch., Joh.

Seite

Malalas. Barhebräus. Elias v. Nisibis) S. 55. 62. Die ihnen überlieferte antioch. Bischofsliste S. 56. Der Werth dieser Liste S. 60. Verzeichniss der antioch. Bischöfe von Euodius bis Tyrannus S. 62.

Drittes Capitel 66

Die Resultate der obigen Untersuchungen für die Frage nach der Zeit des Ignatius S. 66. Africanus als ältester Zeuge für die Ignatius-Trajan-Tradition S. 68. Seine Angabe ist wahrscheinlich nur eine Folgerung seines chronistischen Systems S. 69. Die dem Africanus überlieferte antioch. Bischofsliste hat nicht mit Petrus begonnen S. 70. Diese Liste beginnt vielleicht mit dem ersten wirklichen Bischof von Antiochien S. 70. Die Ignatius-Trajan-Tradition ist zu unsicher, als dass sie das Urtheil über Abfassungszeit u. Verfasser der 7 ignatianischen Briefe irgendwie bestimmen, geschweige leiten darf S. 71.

Excurs 73

Die ältesten römischen Bischofslisten S. 73. Das älteste mit den Amtsjahren noch herstellbare Verzeichniss der römischen Bischöfe stammt wahrscheinlich aus der Zeit des Bischof Victor (c. 195 p. Chr.).

Anhang:

Zur Geschichte der Verbreitung der Passio S. Polycarpi im Abendlande 75

DRUCK VON ACKERMANN & GLASER. LEIPZIG.

Das Evangelium und die Evangelien.

Vortrag
gehalten im Evangelischen Verein
am 15. Januar 1894

von

D. Bernhard Weiß,
Wirklichem Oberconsistorialrath und Professor der Theologie.

Berlin.
Verlag von Wilhelm Hertz.
(Besserſche Buchhandlung.)
1894.

Im vorigen Sommer gab es schwüle Tage. Wochenlang schauten wir zu dem wolkenlosen Himmel empor; aber er schien ehern zu sein. Als dann endlich das ersehnte Gewitter heraufzog und sich im Wettersturm entlud, war dann das Erste, was wir zu thun hatten, daß wir zu den Meteorologen gingen, um uns zu unterrichten, durch welche atmosphärischen Prozesse das Gewitter endlich sich zusammengeballt, welchen Weg es gezogen und wie es sich bis zu seinem Ende entwickelt habe? O nein, wir eilten hinaus in die neuerfrischte Natur, wir athmeten mit voller Brust die erquickende Luft und priesen Gott für den gnädigen Regen.

Gewiß, eine sehr alltägliche Beobachtung. Und doch trägt sie vielleicht dazu bei, uns eine Erscheinung in der Geschichte unserer Religion verständlicher zu machen, die auf den ersten Blick überaus räthselhaft erscheinen muß. Das war ja auch eine Zeit schwülen, bangen Harrens, als die Weisheit der Heiden und der Gesetzesstolz der Juden gründlich abgewirthschaftet hatten, als sich der Menschheit das Gefühl bemächtigte, daß es mit ihr rettungslos zu Ende gehe, wenn nicht Hilfe von oben käme. Und die Hilfe kam. Freilich sie waren

nur wie ein Sonnenblick, der plötzlich die dunkle Wolkennacht durchbrach, diese zwei kurzen Jahre, in denen der Heiland der Welt auf dem Boden des heiligen Landes sein Werk vollbrachte, wo allein bisher die Sterne der Verheißuug in dem nächtigen Dunkel geleuchtet hatten. Wenn wir uns nun heute in die Seele der Menschen zurückversetzen, die diesen Sonnentag erleben durften, so dünkt uns zunächst, dieselben hätten doch nichts Eiligeres zu thun gehabt, als alle Erinnerungen an jede Stunde dieses Tages zu sammeln, jedem Detail aus dem Werden und Leben, dem Wirken und Leiden des Mannes, in dem sie ihren Heiland gefunden, nachzuspüren, jedes Wort seines Mundes sich zurückzurufen und für die treueste Bewahrung von alledem in Wort und Schrift Sorge zu tragen.

Wenn wir aber mit dieser Voraussetzung an die Urkunden des Christenthums herantreten, so finden wir uns doch merkwürdig enttäuscht. Da begegnet uns zunächst immer wieder jener Teppichweber aus Tarsus, dem der Herr im himmlischen Lichtglanz erschienen war, den er aus einem wuthschnaubenden Feinde in seinen größten Apostel umgewandelt hatte. Freilich, er hatte den Herrn in seinen Erdentagen nicht gesehen; aber er kannte ja die Männer, die ihm einst gefolgt waren von der Taufe Johannis bis zum Kreuz. Wir sollten meinen, keinen Augenblick werde er gesäumt haben, um aus ihrem Munde Alles zu erfahren, was er nicht hatte miterleben dürfen. Aber ausdrücklich erzählt er, wie er noch drei Jahre nach seiner Bekehrung sich von Jeru-

salem ferngehalten habe, und auch dann nur zu flüchtigem persönlichen Besuche bei Petrus eingekehrt sei. Ja, er legt das höchste Gewicht darauf, daß er sein Evangelium nicht von Menschen empfangen habe. Eine lange Reihe seiner Briefe liegt vor uns, die er im Laufe seines langjährigen Wirkens geschrieben. Auf's Klarste tritt uns aus ihnen die Gestalt des Evangeliums entgegen, wie er es unter den Heiden gepredigt, in all seinen Entwicklungsphasen; aber von der Geschichte Jesu in seinen Erdentagen, von seinen Worten des Lebens hören wir so gut wie nichts.

Gewiß, er sagt es uns immer wieder und wieder, daß er nichts Anderes predigen wolle, als Jesum Christum, und zwar den Gekreuzigten. Aber wenn er den Galatern den Gekreuzigten vor Augen gemalt haben will, so zeigen doch seine Briefe, daß das kein Bild war, das unsre Maler zu einem Crucifixus begeistern oder unsern Predigern ein Charfreitagsevangelium darbieten könnte. Den Gehorsam, mit dem er sich dem Rathschluß des Vaters unterwarf, die Liebe, mit der er sich für uns Alle dahingegeben, die erlösende Wirkung dieses Todes und die Frucht, die er in unserm Leben bringen soll, hat er ihnen vor Augen gemalt. Aber daß er sie unter das Kreuz auf Golgatha gestellt oder an den Stationen seines Leidensweges vorübergeführt, davon hören wir nichts. Nur einmal, wo er den Timotheus an sein Taufbekenntniß erinnert, gedenkt er daran, wie Jesus dessen Inhalt schon vor Pontius Pilatus bezeugt hat. Wenn er seinen Gemeinden das Bild der selbst-

verleugnenden, aufopfernden Liebe Christi vorführen wollte, wir sollten meinen, er brauchte nur hineinzugreifen, wo er wollte, in dieses volle Menschenleben, das sich für uns zu Tode geliebt hat. Aber was thut er? Er versenkt sich anbetend in den Moment, der jenseits aller irdischen Geschichte liegt, wo Christus, ob er wohl reich war, arm ward um unsertwillen, wo er es nicht für einen Raub achtete, Gott gleich zu sein, sondern sich selbst entäußerte. Wenn er den Mann der Schmerzen ihnen zeigen wollte, der geduldig Alles über sich ergehen ließ uns zum Heil, dann greift er zu einem Alttestamentlichen Schriftwort: die Schmach derer, die Dich schmähen, ist über mich gefallen. Wir müssen es zuletzt den Korinthern, die ihrem Apostel soviel Noth und Sorge gemacht haben, noch Dank wissen, wenn ihre uns kaum mehr verständlichen Profanationen des heiligen Mahles ihn genöthigt haben, denselben jenen heiligsten Moment der Nacht, da er verrathen ward, in Erinnerung zu rufen, wo Jesus das Brot brach und den Kelch weihte. Nur ihnen verdanken wir es, daß wir immer noch am Altare des Herrn es hören dürfen: Solches thut zu meinem Gedächtniß!

Und die Worte unsres Heilandes, denen einst die erste Jüngerschaar begeistert lauschte, wo sind sie geblieben? Wohl beruft er sich einmal, als er den Thessalonichern von der Zukunft des Herrn redete, auf ein Wort des Herrn; aber die Stelle ist so dunkel und vieldeutig, daß bis heute gestritten wird, wofür er sich eigentlich darauf beruft. Klarer ist ja die Stelle, wo

er auf das Verbot der Ehescheidung durch den Herrn hinweist. Aber wie weit liegt doch dasselbe ab von dem Mittelpunkt dessen, was er eigentlich mit seinem Erscheinen auf Erden gewollt hat. Und wenn wir uns an die Ehescheidungspraxis erinnern, die man im Laufe der Jahrhunderte aus dieser Verweisung des Apostels herausgedeutet hat, so sehen wir nur, wie wenig auch das klarste Wort des Herrn wider Umdeutung und Mißdeutung geschützt ist. Zweimal hat er endlich auf den Befehl des Herrn sich berufen, daß die das Evangelium verkündigen, sollen sich vom Evangelium nähren, weil der Arbeiter seines Lohnes werth ist. Gewiß gehört auch das nicht zu dem, was uns zu unsrer Seligkeit Noth ist. Aber es wäre doch recht nützlich, wenn nicht so manche Pfarrhäuser, in denen der Hunger und der Kummer wohnt, wenn auch mit schweigendem Munde, laute Klage darüber führen müßten, wie wenig noch so oft ein Wort des Herrn, das sein größter Apostel so nachdrücklich eingeschärft hat, in seiner Kirche befolgt wird.

Immerhin wird man sagen: das liegt daran, daß dieser Apostel den Herrn nicht selbst in seinen Erdentagen gesehen und gehört hat. Aber ist es nicht merkwürdig, daß ihn gerade der Herr sich zu seinem Werkzeuge erkoren hatte, durch welches das Werk der Heidenmission erst in großem Stil unternommen wurde? Und ist es im Grunde in den Briefen eines Petrus und Johannes, die des Herrn Vertraute gewesen waren, eines Jakobus und Judas, die wir die Brüder des Herrn nennen, so

viel anders? Gewiß, anders als bei Paulus, sehen wir, wie sie sich an den Worten ihres Herrn gesättigt haben. Aber darum fällt es bei ihnen erst recht auf, daß keiner von ihnen auch nur ein einziges Mal es der Mühe werth hält, eines jener Worte ausdrücklich anzuführen. In seiner Missionspredigt hat Petrus Jesum als den Mann bezeichnet, den Gott durch Machtthaten, Wunder und Zeichen erwiesen hat, der umhergezogen ist und hat wohlgethan und gesund gemacht alle, die vom Teufel überwältigt waren; aber ohne daß er diese Aussagen auch nur durch eine einzige Thatsache illustrirt hätte. Wohl hat er zur Bezeugung dessen, was er von der Wiederkunft des Herrn gesagt hatte, hingewiesen auf die Herrlichkeit des Herrn, die er auf dem heiligen Berge geschaut, und auf die Stimme vom Himmel, die er gehört. Aber, wo er recht geflissentlich seinen Lesern den Herrn vor Augen malen will, der für uns gelitten hat, und hat uns ein Vorbild gelassen, daß wir sollen nachfolgen seinen Fußstapfen, da hat doch auch er im Wesentlichen nur in Alttestamentlichen Schriftworten geredet. Schließlich ist es immer noch der große Unbekannte, dem wir den herrlichen Brief an die Hebräer verdanken und der nach seiner Selbstaussage kein Apostel war, der noch am lebensvollsten auf die Versuchungen des Herrn, wie auf sein Ringen in Gethsemane hingewiesen hat, ja sogar auf eines seiner Kreuzesworte; nur daß diese Hindeutung von früh an nicht verstanden und umgedeutet ist, so daß sie jetzt aus unsrer Bibel gänzlich verschwunden.

Es bleibt also dabei: die älteste Christenheit ist nicht mit Erzählungen aus dem Leben des Herrn, noch mit seinen Worten geistlich genährt worden. Sie hat geathmet in dem Geisteswehen des Pfingsttages, das die Stickluft einer Welt, die für den Herrn der Herrlichkeit nur das Kreuz hatte, gottesmächtig zertheilte, in dem Vollgefühl der wiedergewonnenen Liebe Gottes, der ihr all ihre Sünden vergab, der Kraft eines neuen Lebens und eines ewigen Trostes, der alles Todesdunkel verscheuchte. Aber der, dem sie das Alles verdankte, das war im Grunde nicht jener Jesus von Nazareth, von dessen Erdenwandel man sich in den engen Kreisen der Augenzeugen seines Lebens erzählte, sondern der zu göttlicher Macht und Majestät erhöhte Christus, den man in seinem Geist sich nahe wußte, dessen Leib und Blut man an seinem Tische empfing. Wohl führte von dem Kreuz, auf das dieses Brodbrechen immer wieder zurückwies, zu der Krone des himmlischen Königs der Weg durch seine glorreiche Auferstehung, die darum neben dem Tode Christi überall Kern und Mittelpunkt der apostolischen Heilsbotschaft war. Aber auch hier handelt es sich ja nicht um eine Thatsache, wie man sie durch Abhörung von Zeugen verificiren, wie man sie dem entschlossenen Zweifler unwiderleglich demonstriren kann; denn die Thatsache selbst hatte das Frühdunkel des Ostermorgens mit einem heiligen Schleier bedeckt. Nur daß sie geschehen, bezeugt bei Paulus die lange Reihe derer, die ihn gesehen haben, den vom Tode Erstandenen, den ewig Lebendigen. Wie sie ihn gesehen, wie es geschah, daß die Urapostel ihn

sahen in der irdischen Leiblichkeit, in der er mit ihnen wandelte, sprach und aß, während er auf dem Wege nach Damaskus seinem Verfolger erschienen war in himmlischer Glorie, darüber hat Paulus nie gegrübelt. Genug, daß die Thatsache der Auferstehung ihm die Bürgschaft war, der Tod Christi sei nicht der Tod eines Sünders, sondern ein Tod für die Sünder; in ihr sei die Gewißheit auch unsrer Auferstehung gegeben, wie sie allen Aposteln das Unterpfand war für die Wiederkunft ihres Herrn, in der er einst vollenden werde, was er hier begonnen, das Reich Gottes in himmlischer Herrlichkeit und Seligkeit. So wurden auch Tod und Auferstehung Thatsachen des Glaubens, die weit hinausragen über Alles, was der Historiker erforschen, was man mit klugen Gründen beweisen, was man den für die Welt des Glaubens verschlossenen irdischen Sinnen gegenüber constatiren kann.

Bleiben wir einen Augenblick stehen bei diesem merkwürdigen Räthsel, das uns die älteste Geschichte des Christenthums und die Heilsbotschaft des Evangeliums, aus der es geboren, aufzugeben scheint. Hier waltet doch eine wunderbare göttliche Fügung, an der zunächst alle Versuche des alten und des neuen Rationalismus zerschellen, aus diesem Christus, der uns der gottgleiche Erlöser ist, etwas Anderes zu machen, als was wir im Glauben an das Evangelium der Apostel in ihm gefunden haben. War er jener weise Lehrer der Menschheit, der zuerst reinere Begriffe von Gott und eine geistigere Verehrung dieses Gottes ihr gebracht hat, wie

unverantwortlich, daß seine Jünger nicht zunächst seine Worte gesammelt und in reinlicher, durchsichtiger Zusammenstellung, nach den einzelnen Lehrstücken geordnet, der Nachwelt überliefert haben! War er jenes hehre Tugendmuster, das der Welt zunächst eine neue Sittlichkeit vorgelebt und eingeschärft hat, wie unbegreiflich, daß man nicht die vorbildlichen Beispiele aus seinem Leben ihr vorgehalten und immer aufs Neue eingeprägt hat! Sollten wir daraus nicht endlich lernen, daß er nicht gekommen ist, um neue Erkenntnisse zu bringen auf religiösem oder sittlichem Gebiet, sondern um das religiös-sittliche Ideal zu verwirklichen, das in Israel längst als der Glaube und die Hoffnung aller Frommen gelebt hatte, das aber nur durch den verheißenen Erlöser den Mächten der Sünde und des Todes gegenüber in der Menschheit verwirklicht werden konnte.

Um zu erkennen, wie er das gethan, heißt man uns heutzutage so oft von dem Christenthum der Apostel zurückkehren zu dem Christenthum Christi. In jenem habe sich bereits mit dem von dem geschichtlichen Jesus Gewollten eine Welt von Vorstellungen vermengt, die sie in ihrer Zeit vorfanden, und zu einem Dogma ausgeprägt, welches den Menschen von heute den Zugang verschließe zu dem Heiligthum der Religion, in das Jesus uns führen wollte. Aber wo finden wir dieses Heiligthum? Wer Jesus war und was er gewollt, das wissen wir doch nur aus dem Zeugniß seiner Apostel, und wenn sie schon ihn unrichtig aufgefaßt, wo sollten wir denn die Maßstäbe hernehmen, sein übermaltes Bild zu reinigen von Allem, was fromme

Verehrung irrthümlich auf dasselbe aufgetragen? Gewiß ist nur dies. Das neue religiös-sittliche Leben, zu dem die Apostel gelangt sind, es stammt aus dem Glauben an den Jesus, wie sie ihn aufgefaßt; ihre Bekenntnisse, wie die Ermahnungen ihrer Briefe zeigen uns, auf welchem Wege sie dazu gelangt sind. Finden wir nun in demselben Alles, was unsere sündige Seele, die nach Frieden mit Gott dürstet, verlangt, Alles, was uns in unserer sittlichen Ohnmacht eine weltüberwindende Kraft, in allem Erdenjammer einen ewigen Trost verleiht, ja, was sollen wir dann thun, als glauben, was sie glaubten, und bekennen, was sie bekannten! Wer auf diesem Wege erfahren hat, was sie erfuhren, der, und nur der weiß, was das Christenthum ist; und wer diese Erfahrung nicht gemacht hat, dem wird keine subtile Unterscheidung des Christenthums Christi von dem Christentum der Apostel dazu verhelfen.

Nicht auf Ueberlieferungen aus dem Leben Jesu ist das Christenthum gegründet, sondern auf den Glauben an die apostolische Heilsbotschaft, an das Evangelium ohne die Evangelien. Nun ist es aber ein bekannter Erfahrungssatz, daß es in geistlichen — oft genug auch in anderen — Dingen leichter ist, zu erwerben als das Erworbene zu erhalten. Ueber der Freude am Besitz verblassen die Motive, die uns einst nicht Ruhe ließen, bis wir ihn errangen; und dadurch wird unvermerkt das Besessene selbst ein Anderes. So geht es auch mit dem Glauben. Ohne ein lebendiges Verlangen nach dem Heil, wie es aus der Erfahrung unsrer Sünden-

noth, der eigenen Ohnmacht und der Trostlosigkeit dieser Welt geboren wird, entsteht der Glaube an die Heilsbotschaft der Apostel nicht. Aber sind wir einmal im Besitz desselben, so wandelt sich die Freude an ihr leicht und unmerklich in die Freude an den Thatsachen, die der Glaube voraussetzt, oder an den Worten, in denen die Kirche ihn lehrhaft auszusprechen gesucht hat. Gewiß beruht das Christenthum auf einer großen Erbarmungsthat unsres Gottes, die sich in dem Leben unsres Heilandes vollzogen hat; und man kann an dieselbe nicht glauben, ohne daß man auch zu bekennen und zu lehren im Stande ist, was es um sie sei. Aber darum ist der lebendige Heilsglaube d. h. das unerschütterliche Vertrauen auf die freie Gnade Gottes in Christo doch kein Ueberzeugtsein von irgend welchen Thatsachen, keine Zustimmung zu irgend einer Lehre. Und doch, sobald das einmal befriedigte Heilsbedürfniß nachläßt, verwandelt sich der Glaube so leicht in diesen bloßen Geschichtsglauben oder Dogmenglauben. Gerade damit wir das wahre Wesen des Glaubens nicht verwechseln mit den damit ja selbstverständlich gegebenen Glaubensüberzeugungen, preisen wir es als eine göttliche Fügung, daß der für uns vorbildliche Glauben der ältesten Christenheit sich gründete auf das Evangelium und nicht auf die Evangelien. Wären die ältesten Urkunden des Christenthums Erzählungen aus dem Leben Jesu oder Ueberlieferungen seiner Worte, so würde immer wieder die Gefahr drohen, auszuruhen auf der Gewißheit, daß man an jene Erzählungen glaubt und jene Worte für wahr hält. Der

BIBLIOTHECA PROV. TORONTINAE

Kampf des Christenlebens würde ein Streit um die Glaubwürdigkeit jener Erzählungen, oder um die Deutung dieser Worte. Wer aber in dem Worte Gottes lebt, das er in den apostolischen Briefen zu uns redet, in dem wird immer wieder der Glaube erweckt und gestärkt, der täglich aus seiner Hand nimmt Friede und Vergebung der Sünden, der täglich in uns ein neues Leben schafft, der uns unsres Heils gewiß macht für Zeit und Ewigkeit.

Und endlich noch Eins. Jede geschichtliche Ueberlieferung ist der Kritik ausgesetzt. Man mag dieselbe noch so sehr als ungläubig schelten, aber wollen wir Rechenschaft geben von der Hoffnung, die in uns ist, so müssen wir auch den Einwürfen der Kritik Rede stehen, mit denen sie an den Thatsachen rüttelt, die uns als gläubigen Christen feststehen. Nun ist aber ihre Hauptwaffe die erfahrungsmäßige Beobachtung, daß in jeder Ueberlieferung das Bild der wirklichen Geschichte sich allmählig umgestaltet nach den Vorstellungen von der Person oder von den Ereignissen, von welchen sie erzählt; daß sie die Dinge allmählig nicht mehr darstellt, wie sie gewesen sind, sondern wie sie nach ihren Voraussetzungen gewesen sein müssen. Solange die Kritik nur davon lebt, die Erzählungen unsrer Evangelien anzuzweifeln, weil sie zu ihren Voraussetzungen von dem, was möglich oder unmöglich ist, nicht stimmen, ist sie gänzlich bedeutungslos; denn man darf Thatsachen nicht nach seinen Voraussetzungen kritisiren, sondern nur seine Voraussetzungen nach den Thatsachen. Wenn es ihr aber gelingt, den

Verdacht zu erwecken, daß jene Erzählungen sich mit Nothwendigkeit gebildet haben aus den Voraussetzungen, welche sich dem Glauben an die Person Jesu über seine Geschichte ergaben, dann wird sie gefährlich, und es bedarf eines ernsten Kampfes, um sie zu überwinden.

Nun ist aber klar, daß, wenn die Christenheit 30 bis 40 Jahre lang gelebt hat von der apostolischen Heilsbotschaft, die keiner Begründung durch Einzelthatsachen der evangelischen Geschichte bedurfte, sich schlechterdings nicht absehen läßt, wie der in ihr erzeugte Glaube das Bedürfniß gefühlt haben sollte, irgend welche derartige Thatsachen als geschehen vorzustellen, nur um seine Gewißheit dadurch zu stützen. David Friedrich Strauß freilich ist seiner Zeit bei seiner Kritik der evangelischen Erzählungen von dem eintönig immer wiederkehrenden Syllogismus ausgegangen: Man erwartete gewisse Wunder von dem Messias, Jesus war den Christen der Messias, also mußte Jesus gethan haben, was man von dem Messias erwartete, und darum erzählte man sich, daß es geschehen sei. Aber wo liegt denn in dem, was die apostolische Heilsbotschaft von dem erhöhten Christus verkündigte, irgend ein Anlaß, Wunder, die er in seinem irdischen Leben gethan, als eine nothwendige Voraussetzung des Glaubens an ihn zu betrachten? Wo haben denn ein Paulus, wo ein Petrus oder Johannes je in ihren Briefen diesen Glauben auf die Annahme eines von ihm gethanen Wunders gestützt? Sie haben es nicht gethan, und konnten es nicht thun; denn Wunder haben nach dem Alten Testament, an das sie doch glaubten,

auch die Propheten gethan, Wunder haben nach dem Zeugniß des Paulus auch die Apostel selbst und andere Geistbegabte gethan. Wie sollten sie denn den Glauben an den erhöhten Heiland erst auf seine Wunder gründen wollen? Aber war das nie geschehen, wie sollte man darauf kommen, um jenes Glaubens willen solche Wunder als geschehen vorauszusetzen oder zu erdichten? In der That ist es eine recht kurzsichtige Art von Apologetik, wenn man noch heutzutage sich anstellt, als hinge unser Glaube an den Heiland, wohl gar an sein ewiges göttliches Wesen von dieser oder jener Wundererzählung ab, als könne man aus jeder Wunderheilung Jesu seine wahrhafte Gottheit erweisen. Und doch hört man im Kampf der Gegenwart oft genug jeden als einen Ungläubigen schelten, der dieses oder jenes Wunder nicht für ausreichend beglaubigt hält oder auch nur seinen Hergang anders sich vorstellt, als die Evangelisten oder eine auf Grund ihrer Darstellung erwachsene traditionelle Auffassung ihn vorgestellt haben.

Wer könnte heute von diesen Dingen reden, ohne an jenes große Gotteswunder zu denken, das wir sonntäglich mit freudigem Herzen bekennen: Empfangen von dem heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria. Und doch ist es eine Thatsache, daß dasselbe nur an zwei Stellen in unsern Evangelien, und zwar in den jüngeren Bestandtheilen derselben bezeugt wird. Freilich behauptet man, der ganzen apostolischen Predigt von dem ewigen Gottessohne liege seine übernatürliche Erzeugung als stillschweigende Voraussetzung zu Grunde, ohne zu bedenken,

welchen überaus schlechten Dienst man einer wirklichen Apologetik mit dieser Behauptung leistet. Denn ist dem wirklich so, was will man denn der Kritik entgegensetzen, wenn sie nun ihrerseits behauptet, jene Voraussetzung habe sich eben nur in den Geburtsgeschichten unserer Evangelien ausgeprägt, auch wenn man thatsächlich darüber nichts Sicheres wußte? Allein, wenn die Apostel auch nicht ein einziges Mal das Bedürfniß gefühlt haben, jene angebliche Voraussetzung auszusprechen, so erhellt eben, daß sie noch nicht die ewige Gottheit Christi mit der wunderbaren Entstehung seines Menschenlebens durch die dogmatischen Reflexionen verknüpft haben, die uns heutzutage so geläufig sind. Und sie haben wohl daran gethan. Denn wir dürfen doch Gott dem Herrn nicht nach unsern Vorstellungen von dem scheinbar Nothwendigen vorschreiben, auf welche Weise er die Menschwerdung seines Sohnes eintreten lassen sollte. Aber eben weil die apostolische Zeit das nachweislich nicht gethan hat, haben wir auch keinen Grund zu bezweifeln, daß die Nachrichten der Evangelien über seine übernatürliche Erzeugung, die nirgends in der apostolischen Predigt berührt wird, auf geschichtlicher Ueberlieferung beruhen.

Damit sind wir bereits von der Heilsbotschaft des Evangeliums zu der geschichtlichen Kunde der Evangelien gekommen. So paradox es klingen mag; aber, wenn es Gott gefallen hätte, uns keine anderen Urkunden über den Anbruch der Heilszeit zu hinterlassen, als die apostolischen Briefe, unser Glaube wäre darum kein anderer geworden, als er es heute ist. Gott hat es

anders beschlossen; und wir preisen ihn dafür. Aber wer nun einen recht exakten Bericht über alle Einzelheiten des Lebens Jesu verlangt, wohlversehen mit Jahreszahl und Datum von der Krippe bis zum Kreuz; alle seine Worte protokollarisch festgestellt, alle seine Wunderthaten, wie es einst der Franzose Renan verlangte, wenn er daran glauben sollte, mit den Certifikaten der Behörden begleitet, welche die Augenzeugen über den Hergang abgehört, der würde sich doch wieder recht enttäuscht fühlen. Schon das muß jedem, der eine solche handgreifliche Bezeugung verlangt, ein unüberwindlicher Anstoß sein, daß wir nicht ein Evangelienbuch haben, sondern ihrer vier; scheinbar sehr überflüssig, wenn sie alle Dasselbe erzählen, und sehr bedenklich, wenn sie Verschiedenes erzählen. Und doch ist in gewissem Sinne beides der Fall. Wenn wir bedenken, daß Jesus zwei Jahre lang täglich von früh bis spät lehrte und heilte, welch ein kleiner Ausschnitt aus der Ueberfülle von Worten und Thaten des Herrn ist uns dann überhaupt nur in den Evangelien erhalten? Und statt daß nun eines das andere ergänzt, sind es oft genug ganz dieselben Dinge, die in zweien, dreien, ja in allen vieren erzählt werden, dieselben Worte, die immer wieder in ihnen wiederholt werden! Aber was hat nun erst Gelehrten und Ungelehrten der Umstand für Noth gemacht, daß, wo die Evangelien dasselbe erzählen, sie nicht einmal in allen Einzelheiten übereinstimmen oder dasselbe in ganz verschiedenem Zusammenhange bringen. Man hat es, um jedem sein Recht zukommen zu lassen, wirk-

lich unſrem Herrn zugetraut, daß er denſelben Ausſpruch drei- und viermal mit ganz geringen Variationen wiederholt, daſſelbe Gleichniß immer neu umgebildet habe, als wäre er ſo arm an Worten geweſen, oder ſeine Bilderrede ihm nicht auf den erſten Wurf gelungen. Man hat die eigenartigſten Erzählungen der Evangelien, weil ſie in Einzelzügen nicht übereinſtimmen, für zwei- und dreimalige Wiederholungen deſſelben Ereigniſſes gehalten. Da wird doch der alte Württemberger Prälat Bengel Recht behalten, wenn er, von dieſen künſtlichen Nothhilfen abgeſtoßen, erklärte, er achte das Wunder des Herrn, an der Schwieger Petri gethan, für ein viel herrlicheres, wenn darauf eine dauerhafte Geſundheit gefolgt ſei, als wenn ſie noch ein oder zwei Recidive gehabt hätte.

Es iſt einſt die ſchneidigſte Waffe in der Hand eines David Friedrich Strauß geweſen, alle Erzählungen unſerer Evangelien mittelſt dieſer angeblichen Widerſprüche aneinander zu zerreiben und ſo ihre völlige Unglaubwürdigkeit aufzudecken. Und doch war er bei dieſer ganzen Operation nur in demſelben Irrthum befangen, von dem aus man vor ihm ganz naiv die Evangelien betrachtet hatte, als wären ſie trockene Chroniken, in denen jeder aufzeichnete, was er irgend von dem Leben Jeſu wußte oder erfahren konnte. Aber das ſind ſie nun einmal nicht. Gleich unſer Matthäusevangelium zeigt mit ſeinen Nachweiſungen aus dem Alten Teſtament, wie es in judenchriſtlichen Kreiſen den Glauben ſtärken wollte, daß Jeſus der von den Propheten verheißene Meſſias ſei.

Lukas will nach seinem eigenen Vorwort dem Theophilus die von ihm erkundeten Dinge nur erzählen, um ihm die Gewißheit der Lehren, in denen er von Paulus unterwiesen sei, zu bestätigen. Und Johannes gar sagt es unzweideutig, daß er die göttliche Herrlichkeit des fleischgewordenen ewigen Wortes, die er in Jesu geschaut hatte, bezeuge, um zu dem Glauben zu führen, daß dieser Jesus der ewige Sohn Gottes sei, in dem man ewiges Leben habe. Von dem einzigen Markus kann man vielleicht sagen, daß er erzähle, um zu erzählen, daß er an der Schilderung der einzelnen Hergänge als solcher seine Freude habe; und doch ist auch sein Evangelium sicher geschrieben, um zu erbauen und zu belehren, nicht aber zu historiographischen Zwecken.

Ist dem so, dann freilich sind unsere Evangelien doch wieder nur eine andere Form des Evangeliums, das uns die apostolischen Briefe verkündigen. Wir glauben nicht an die Heilsbotschaft der Apostel, weil uns die Evangelien gewisse Thatsachen oder Worte Jesu verbürgen, auf welche ihr Evangelium sich gründet, sondern wir glauben an die Evangelien, weil sie uns zeigen, wie die Apostel diese Thatsachen im Glauben erfaßt und zur Begründung oder Stärkung des Glaubens der Gemeinde bezeugt haben. Es ist ganz vergeblich, den, der an die Heilsbotschaft des Evangeliums nicht glaubt, weil er in ihr noch nicht persönlich sein Heil für Zeit und Ewigkeit gefunden hat, nun vor die Evangelien hinzuführen, um ihn durch historische Demonstration zum Glauben d. h. zur Anerkennung gewisser Thatsachen

zwingen zu wollen. Der Glaube an jede geschichtliche Ueberlieferung hängt ja von der Ueberzeugung ab, daß die Zeugen der Thatsachen, um die es sich handelt, glaubwürdig seien; und zu dieser Ueberzeugung kann man Niemand zwingen, also auch nicht zu der Ueberzeugung, daß die Apostel, auf welche doch im letzten Grunde die evangelische Ueberlieferung zurückgeht, was sie erlebt, auch richtig aufgefaßt, die Worte des Herrn auch richtig verstanden, und nicht etwa verkehrte Zeitvorstellungen oder eigene Spekulationen eingemischt haben. Nur wer zum Glauben an das Evangelium als solches gelangt ist, dem ist es freilich selbstverständlich, daß, wenn uns Gott außer der Heilsbotschaft seiner Apostel auch von den Thaten und Worten unseres Heilandes Kunde gegeben hat, er auch Vorsorge getroffen haben wird, daß uns kein falsches Bild, keine irreführende Darstellung des Lebens Jesu gegeben ist. Wie er diese Vorsorge getroffen, darüber dürfen wir ihm doch wieder nichts vorschreiben und etwa an irgend eine selbsterdachte Theorie über die Entstehung heiliger Schriften, wie der Evangelien, die Ueberzeugung von ihrer Glaubwürdigkeit binden wollen. Daß dies einst doch in der Kirche geschah, hat nur zur Folge gehabt, daß, als man die Fessel jener Theorie brach, weil sie mit unbestreitbaren Thatsachen im Widerspruch stand, man damit gleichzeitig die Glaubwürdigkeit der Evangelien über Bord warf.

Heutzutage hat man ja freilich längst erkannt, daß der Beweis für diese Glaubwürdigkeit mit anderen Mitteln geführt werden muß. Und doch wären wir sehr übel

berathen, wenn wir denselben nun auf die Resultate unsrer wissenschaftlichen Untersuchungen über die Entstehung der Evangelien gründen wollten. Man kann der frohen Zuversicht sein, daß die nun bald ein Jahrhundert alte Arbeit der Wissenschaft daran nicht vergeblich gewesen ist, sondern, wieviel man auch über Einzelfragen noch streiten mag, wir doch im Wesentlichen bei einer Lösung der Hauptfrage angekommen sind. Aber abgesehen davon, daß die Gemeinde als solche diese Untersuchungen zu verfolgen weder im Stande noch gewillt ist, so sind und bleiben die Resultate derselben ebenso menschlicher und darum fehlbarer Natur, wie die dogmatische Theorie des 16. Jahrhunderts. Und wenn es der Wissenschaft gelingt, die Entstehung der Evangelien noch so nahe an die Apostel selbst heranzurücken; sobald wir zugestehen, daß dieselben nicht historische Dokumente, sondern Zeugnisse des Glaubens sind und sein wollen, wird die Kritik Recht behalten, daß wir hier die Dinge zunächst nicht sehen, wie sie waren, sondern wie sie sich im Glaubensbewußtsein der Apostel und ihrer Schüler wiederspiegelten. Aber was thut das? Wir lernen ja diese Apostel nicht erst als Evangelienschreiber kennen und beurtheilen danach ihre Glaubwürdigkeit; sondern wir kennen sie längst als die von Gott berufenen und durch seinen Geist erleuchteten Verkündiger des Evangeliums. Und weil wir die Wahrheit ihrer Heilsbotschaft erkannt d. h. an unsren Herzen erfahren haben, darum glauben wir, daß auch die Thatsachen des Lebens Jesu sich ihrem Glauben darstellten, wie sie waren, daß wir

sie überhaupt nur verstehen können, wenn wir sie mit den Augen ihres Glaubens ansehen. In diesem Sinne glauben wir an die Evangelien und bedürfen daher all jener Mühsal um die Vertheidigung ihrer buchstäblichen Korrektheit nicht. Sie sind, eben weil sie sind, wie sie sind, und nicht, wie der Kleinglaube sie sich wünscht, zwar nicht der Grund, aber die volle Bestätigung unseres Glaubens.

Wie sie das geworden sind? Wahrlich es bedarf keiner künstlichen dogmatischen Konstruktionen, um das zu erklären. Die Weltgeschichte kennt kein zweites Beispiel einer für ihre Glaubwürdigkeit so günstigen Konjunktur, wie die, unter welcher sich die Ueberlieferung über das Leben Jesu bildete, die unsern Evangelien zu Grunde liegt. Zwölf Männer, die ihn Tag für Tag auf seinen Wanderungen begleitet haben während seiner öffentlichen Wirksamkeit, die er selbst zu seinen Zeugen berufen und herangebildet hat, bleiben noch 30—40 Jahre in Jerusalem an der Spitze der ältesten Christengemeinde, welche selbst großentheils aus ehemaligen Jüngern besteht, welche seine nächsten Blutsverwandten zu ihren Mitgliedern zählt. In diesem Kreise beginnt man sich zurückzurufen, was der Herr über die brennendsten Fragen des Lebens der Gemeinde gesagt hat, über den Glauben und seine Wirkungen, über das Gottesreich und seine Pflichten, über seine Stellung zum Gesetz und zu den Autoritäten seines Volkes, über seine Wiederkunft und das Ende der Welt. Die Erinnerungen der Einzelnen ergänzen und corrigiren sich durcheinander. Man gedenkt auch einzelner

Geschichten aus seinem Leben, bei denen er ein besonders bedeutsames Wort gesprochen, nicht um mit allen Details zu erzählen, was so und soviele der Zuhörer ohnehin miterlebt haben, sondern um jenen goldnen Worten einen, wenn auch noch so schlichten, Rahmen zu geben und sie so hochzuhängen in der Erinnerung der Gemeinde. Immer wieder kehrt man zu diesen Erinnerungen zurück, um sich an ihnen zu erbauen; nicht sie zu vervollständigen hat man ein Interesse, aber sie einzuprägen, damit sie für das Leben der Gemeinde die unwandelbare Grundlage bilden. Endlich, als für die Apostel die Zeit gekommen ist, auszugehen in alle Welt, greift der eine unter ihnen, der von der Zollbank her den Griffel zu führen gewohnt war, noch einmal dazu, um diese Erinnerungen aufzuzeichnen für die Gemeinde, in welcher nun schon eine zweites Geschlecht herangewachsen, das den Herrn von Angesicht nicht mehr gesehen hat. Es ist keine Biographie, es ist eine kunstlose Sammlung jener Herrenworte, mit oder ohne ihre Veranlassung aufbewahrt; aber so, wie sie längst in der Erinnerung jenes Kreises zu Jerusalem ihre feste Gestalt gewonnen haben. Haben wir diese Schrift noch? Nein, so bequem hat es uns Gott der Herr wieder nicht gemacht, richtiger gesagt: er hat uns auch hier nicht dazu verleiten wollen, in fleischlichem Vertrauen auf den Buchstaben eines Menschengriffel zu pochen. Erst eine zweite Generation von Apostelschülern hat diese unschätzbaren Materialien in unsern Evangelien verarbeitet, und bei jeder kritischen

Analyse derselben stoßen wir immer wieder auf das harte Gestein dieser ältesten Aufzeichnungen.

In der Welthauptstadt zu Rom, wo einst der große Heidenapostel den Märtyrertod starb, predigt in den letzten Jahren des Kaisers Nero Simon Petrus, der Erste unter den Aposteln. Den Heidenchristen dort, die längst das Evangelium ohne die Evangelien kennen gelernt und angenommen haben, erzählt der greise Zeuge von den großen Thaten des Herrn im jüdischen Lande, von seinen Kämpfen mit Pharisäern und Schriftgelehrten, von seinem Zusammensein mit seinen Jüngern, von seiner Verurtheilung durch den Hohenrath und seinem Tode am Kreuz. Hier und da illustrirt er auch seine Lehr- und Mahnrede durch Erinnerungen an einzelne Worte des Herrn. Nun ist auch er als ein Blutzeuge heimgegangen; aber sein Schüler Johannes Markus aus Jerusalem, der ihn nach Rom begleitet, hat der verwaisten Gemeinde dort ein Bild des Lebens Jesu gezeichnet, bald diese bald jene Seite desselben durch eine Reihe solcher Erzählungen, wie er sie aus dem Munde des Petrus gehört, beleuchtend und die von ihm mitgetheilten Herrenworte aus der ihm wohlbekannten ältesten Apostelschrift ergänzend. Sein Buch haben wir noch in unserm zweiten Evangelium, und wir können es haarscharf beweisen, wie dasselbe die Grundlage unsers ersten und dritten Evangeliums geworden. Von ihnen hat sich das erste daneben ausschließlich an die älteste Apostelschrift gehalten, daher mit Recht nach Matthaeus genannt, während Lucas mit ihr noch umfassende Bruchstücke eines

Evangeliums verbunden hat, das, unabhängig von dem Apostelkreise in Jerusalem, eine Fülle von Einzelerinnerungen, besonders aus dem Kreise der Verwandten Jesu gesammelt hat. Schon beginnt man also nach solchen Erinnerungen zu forschen, die bis in die Vorgeschichte Jesu und seines Vorläufers hinaufreichen. Aber mit dem wachsenden Umfang des Kreises, aus dem diese Ueberlieferungen gesammelt werden, nimmt die geschichtliche Sicherheit derselben ab; und mit dem Fortschritt ihrer schriftstellerischen Verarbeitung tritt der lehrhafte Zweck, zu dem dieselbe bestimmt ist, immer mehr in den Vordergrund.

Endlich kommt die Zeit, wo die Christengemeinde das letzte Band löst, das sie mit ihrer judenchristlichen Vergangenheit verbindet. Der Tempel liegt seit Jahrzehnden in Schutt und Trümmern, das Volk, das endgültig den Messias verworfen, steht nur noch da als der Repräsentant des Unglaubens und der Christusfeindschaft in der Weltgeschichte. Der letzte der Apostel lebt in Ephesus, wo er in das Erbtheil des großen Heidenapostel getreten; und die Erdentage des Herrn, die er gesehen, sind ihm nur noch der Beginn des ungeheuren Kampfes, den die Finsterniß dieser Welt gegen das erscheinende Licht geführt hat und führt. Als die Geschichte dieses Kampfes, in dem das Licht trotz scheinbaren Unterliegens Sieger geblieben ist, hat Johannes sein Evangelium geschrieben, das uns erst ganz den Blick öffnet in die innerste Verwicklung dieser weltgeschichtlichen Tragödie. Die älteren Evangelien setzt er als bekannt voraus, sie bestätigend,

ergänzend, wo es sein muß, corrigirend. Aber so tausendfach in dem Gedächtniß des Greises die wunderbarsten Detailerinnerungen auftauchen, im Großen und Ganzen hat sein Evangelium das zeitgeschichtliche Gewand, in welchem die Christusgestalt der älteren Evangelien einherschreitet, bereits völlig abgestreift. Er hat seine Geschichte hinausgehoben aus dem volksthümlichen Boden, in dem sie wurzelte, um uns in ihr die Gestalt des Weltheilandes zu zeigen, wie sie ewig jung durch die Geschichte der Kirche schreitet, der dürstenden Menschheit das Lebenswasser spendend, das allen Durst auf ewig stillt, der in der Finsterniß nach der letzten Lösung aller Räthsel ringenden das Licht der vollendeten Gottesoffenbarung, der im Tode gefangenen ein Leben, das kein Sterben mehr kennt. Nur der Lieblingsjünger selbst, der an des Herrn Brust lag und ihm aufs Tiefste ins Herz geschaut hat, durfte seine Geschichte schreiben als die Geschichte seiner Verklärung, als die Offenbarung des fleischgewordenen Wortes, das im Anfang war, weil er es aus eigenster Erfahrung bezeugen konnte, wie in ihr das Ewige und Unvergängliche in diese Welt der Zeitlichkeit eingetreten war, derselben aus dem Bann der Sünde und des Todes die Wege öffnend zum Leben und zum Heil.

Wie das Evangelium seinen Siegeslauf begann ohne die Evangelien, so sehen wir also das letzte derselben wieder ganz zum Evangelium werden und damit den Beweis vollenden, daß sie in ihrem tiefsten Wesen nie gewesen sind, wozu man sie hat stempeln wollen, um

dadurch nur dem Zweifel an ihrer Glaubwürdigkeit Thür und Thor zu öffnen, eine exakte, allen historiographischen Bedürfnissen entsprechende Geschichte Jesu. Der Glaube braucht eine solche nicht, und dem Unglauben würde sie nicht helfen, wenn sie ihm geboten wäre, wie sie ihm nicht geholfen hat, als jene Geschichte sich noch vor seinen Augen abspielte. Eine Geschichte Jesu nach den evangelischen Quellen zu schreiben, wie sie dem fortschreitenden Erkenntnißbedürfniß genügt, hat der Herr einer im Glauben gegründeten evangelischen Theologie überlassen. Sie soll jede einzelne Erzählung der Evangelien aus ihrem geschichtlichen Zusammenhang heraus verstehen lehren, sie soll die Fäden aufdecken, welche den Knoten dieser Geschichte geschürzt haben, bis die Wunderhand Gottes ihn zum Heile der Menschheit löste. Sie soll jedes Wort Jesu aus seiner geschichtlichen Veranlassung heraus verstehen lehren und so erst den ganzen Reichthum seiner Anwendbarkeit für alle Zeiten und alle Verhältnisse aufdecken, damit man aufhöre, sie auf einen dürftigen dogmatischen locus classicus hinauszuspielen, und seine köstlichen Gleichnisse zu einem Räthselspiel menschlichen Witzes zu machen, der sich in ihrer allegorisirenden Ausdeutung selbst bespiegelt. Es giebt ja solche, die es für eine Art Attentat auf die Vollgenugsamkeit der Evangelien halten, wenn man es unternimmt, eine solche Geschichte zu schreiben; und sie hätten Recht, wenn man in ihr erst neue Aufschlüsse darüber bringen wollte, wer denn jener Jesus von Nazareth eigentlich war, und was er gewollt und vollbracht hat; denn da-

rüber hat uns die Heilsbotschaft der Apostel vollgenügenden Aufschluß gegeben von Anfang an. Es wäre ja thöricht, durch eine solche Geschichte die Evangelien verbessern oder ersetzen zu wollen, die, wie sie sind, von Gott für den Glauben bestimmt sind, und ihm allezeit genügen sollen und können. Aber wie auch der Kleinmuth über den Fehlgriffen, die auf diesem Wege gemacht sind, verzagt, und der Kleinglaube jeder Freiheit der Forschung, die zur Lösung dieser Aufgabe unentbehrlich ist, den Weg verlegen möchte; wie auch der Wissensstolz, in seine Voraussetzungen festgebannt, die Geschichte meistert, oder die Bequemlichkeit sich mit dem Mantel einer überlegenen Skepsis drapirt; die Arbeit an der Geschichte Jesu ist nicht die Sache eines wissenschaftlichen Sports, sondern eine höchst zeitgemäße Aufgabe und wird uns daher keine Ruhe lassen, bis sie vollbracht ist.

Unsere Zeit steht vor der ungeheuern Frage, ob und wie sich das Volksleben mit allen seinen sozialen Beziehungen erneuern läßt durch die Mächte des Evangeliums. Gerade vor dieser Aufgabe hat auch Jesus gestanden, als er kam, das Gottesreich aufzurichten in Israel. Und wir sollten nichts lernen können aus der Art, wie er es versucht, aus den Erfahrungen, die er dabei gemacht, aus dem Ende, zu dem es bei seinem Volke geführt hat? Aber das Alles läßt sich nicht so ohne Weiteres aus den Evangelien ablesen, wie wir es ja auch zu unsrer Seelen Seligkeit nicht bedürfen; das will durch ernste geschichtliche Arbeit aus den in ihnen vorliegenden Thatsachen und Andeutungen ermittelt sein.

Wenn wir dann lernen, daß die Kirche, wie sie Jesus gewollt, mit Nichten das Gottesreich war, auf dessen Vollendung er abzielte, dann wird sich eine Reihe sogenannter kirchlicher Fragen von selber lösen, eben weil man sie nicht mehr von der Dogmatik, sondern von der Geschichte aus anfaßt. Das gilt aber auch von vielen anderen Glaubensfragen. Man redet so oft davon, daß man den Gebildeten unsrer Tage das Evangelium, das ihnen so fremd und unzugänglich geworden, wieder verständlich machen soll. Doch nur um Gottes willen nicht dadurch, daß man die Schätze des Evangeliums über Bord wirft und meint, je armseliger man es mache, desto leichter werde es Abnahme finden. Aber das ist wahr, für dogmatische Spekulationen haben Viele in unsrer Zeit wenig Verständniß, eben weil sie nach Realitäten dürstet. Mancher, der in den Kern und Stern unsers lutherischen Bekenntnisses, in die paulinische Rechtfertigungslehre sich nicht finden kann, wird sie vielleicht eher verstehen, wenn er erfährt, wie Jesus, ohne ein Wort davon zu sagen, nach dieser Regel gewirkt und damit den Weg des Heils für uns Alle gezeigt hat. Mancher, dem alle dogmatischen Theorien über Erlösung und Versöhnung durch den Tod Christi unverständlich bleiben, wird darüber vielleicht anders denken, wenn er aus der Geschichte Jesu heraus jenes tiefste Räthsel der Weltgeschichte verstehen lernt, wie an ein durch Menschenhände herbeigeführtes Ereigniß, in dem die Sünde ihren höchsten Triumph feierte, Gott das Heil der ganzen Sünderwelt geknüpft hat. Nichts

aber ist vielleicht unsrer Gegenwart fremder geworden, als die christliche Zukunftshoffnung für den Einzelnen, wie für das Gottesreich; und selbst bei den Gläubigen findet man oft mehr phantastische Träume als klare Erkenntniß, soweit sie die Offenbarung in der Schrift uns giebt. Auch hier bringt die Geschichte Jesu in manches Dunkel Licht, indem sie gründlich den Wahn zerstört, als habe Jesus hier nur zeitgenössische Vorstellungen aufgenommen, oder als seien sie ihm doch irrthümlich in den Mund gelegt. Wer aus seiner Geschichte verstehen lernt, was es um die Auferstehung zur Vollendung des Reiches sei, die er uns in Aussicht gestellt, der wird vielleicht nicht mehr so zweifelnd der Osterpredigt gegenüberstehen; und wer, was er von seiner Wiederkunft und dem Weltende geredet, geschichtlich verstehen lernt, der wird nicht mehr so scheu an manchem seiner Worte vorüberschleichen oder es sich zurechtdeuten. Aber freilich obenauf liegt das Alles nicht, und mit etlichen Bibelsprüchen ist es nicht abgethan; es will tiefer gegraben sein in den Goldgruben des Evangeliums und der Evangelien.

Und noch einmal sei es gesagt: für das, was wir bedürfen zu unserm Heil und zur Stärkung unsers Glaubens, dazu genügt das schlichte Wort der Evangelien, dafür bedarf es keiner Geschichte Jesu. Auch in diesem Saale haben wir uns oft erbaut, so schmucklos er war, und an manchem Wort, das aus dem Glauben geboren, unsre Herzen gestärkt. Und doch freuen wir uns heute an dem neuen Schmuck desselben, weil er von

der Liebe der theuren Männer zeugt, welche hier gern dem Wort vom Glauben eine würdige Stätte bereiten wollten und uns noch Schöneres verheißen. So möge denn in ihm auch in seiner neuen Gestalt das Wort Gottes reichlich wohnen, und immer neue reiche Gaben uns geboten werden aus den unerschöpflichen Segensquellen des Evangeliums und der Evangelien.

Druck von J. F. Starcke in Berlin.

THE REDEMPTORISTS
HOLY REDEEMER COLLEGE
WINDSOR, ONTARIO
N9G IV8

TRANSFERRED

BT 250 .Z33 1910 SMC
Zahn, Theodor,
Die Anbetung Jesu in
zeitalter der Apostel
47231634
AWV-7571